محمّد بیّومی مهران
مترجم: مسعود انصاری



تاریخی قصص قرآن

# بررسی تاریخی قصص قرآن

جلد چهارم

محمّد بیّومی مهران

# بررسی تاریخی قصص قرآن



جلد چهارم

مترجم

مسعود انصاری



تهران ۱۳۸۳

مهران، محمّدی بیّومی
Mahran, Muhammad Bayyumi
بررسی تاریخی قصص قرآن / محمّد بیّومی مهران ؛ مترجم محمد راستگو؛ ویراستار محمود سرمدی. ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۴ جلد (جلد چهارم) ISBN 964-445-508-8 (دوره)ISBN 964-445-509-6
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: دراسات تاریخیه من القرآن الکریم
جلد سوم و چهارم این کتاب توسط مسعود انصاری ترجمه شده است.
کتابنامه.
۱. قرآن ـ ـ وقایع تاریخی. ۲. قرآن ـ ـ قصه‌ها ـ ـ نقد و تفسیر. ۳. پیامبران. ۴. پیامبران در قرآن. الف. راستگو، محمد، ۱۳۳۵ ـ ، مترجم. ب. انصاری، مسعود، مترجم. ج. سرمدی، محمود، ویراستار. د. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. هـ عنوان.
BP ۸۸/۹/م۹۳د۴۰۴۱ ۲۹۷/۱۵۶
۱۳۸۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۳۵۹۱۱ـ۸۲م

**بررسی تاریخی قصص قرآن (جلد چهارم)**

**نویسنده: محّمد بیّومی مهران**

**مترجم : مسعود انصاری**

**ویراستار : محمود سرمدی**

**چاپ اول: بهار ۱۳۸۳؛ شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه**

**حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی**

**لیتوگرافی : مهران؛ چاپ : سارنگ؛ صحافی : مهرآئین**





**شرکت انتشارات علمی و فرهنگی**

o **ادارهٔ مرکزی**: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛
صندوق پستی ۳۶۶ ـ ۱۵۱۷۵؛ تلفن : ۷۱ ـ ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲

o **مرکز پخش**: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛
کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۲۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

o **فروشگاه یک**: خیابان انقلاب ـ روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶

## فهرست مطالب

بسم‌الله الرحمن الرحیم

# پیشگفتار

به فضل و لطف خداوند، اینک توفیق یافته‌ایم بخش چهارم از سلسله مباحث «پژوهش‌های تاریخی در قرآن کریم» را به خوانندگان گرامی تقدیم کنیم. در این بخش به آن دسته از رخدادهای تاریخی خواهیم پرداخت که در گسترهٔ سرزمین خوش آب و هوای عراق رخ داده و خداوند متعال نیز در قرآن کریم از آنها یاد کرده است.

در فصل نخست، با عنایت به قرآن کریم و تورات و نیز با در نظر داشتن آثار برجای مانده از سرزمین رافدین از سیرهٔ حضرت نوح (ع) و داستان مشهور توفان، سخن گفته‌ایم.

آنگاه فصل دوم را به بررسی احوال حضرت ابراهیم (ع) در عراق اختصاص داده‌ایم چرا که به سیرهٔ پاک آن حضرت در شام و مصر و حجاز، پیش از این در قسمت‌هایی از فصول گذشته پرداخته‌ایم.

فصل سوم این بخش به سیرت حضرت یونس (ع) اختصاص یافته، به پیامبری که از منابع چنین برمی‌آید که به عنوان رهنما و نویددهنده به سوی مردم نینوا ـــ از نواحی موصل در عراق ـــ فرستاده شده بود. از خداوند متعال خواستارم که مجلدات چهارگانهٔ این پژوهش، سودمند افتد و آن را که تنها برای کسب خشنودی او صورت پذیرفته، به نیکی بپذیرد.

«و ما توفیق إلّا بالله علیه توکلت و إلیه أنیبا»

دکتر محمد بیومی مهران

**اسکندریه پانزدهم ربیع الأول ۱۴۰۸ / هفتم دسامبر ۱۹۸۷**

باب اول

# سیرهٔ نوح (ع)

## بخش نخست

# دعوت نوح (ع)

### ۱. نوح علیه‌السلام

نوح (ع) پیامبر و رسولِ خدا، پیر و شیخ پیامبران و نخستین فرستادهٔ خداوند به سوی زمین است که از تمامی، پیامبران بیشتر زیسته و بیشتر از آنان تلاش و مبارزه کرده است. همچنین او از جمله پنج پیامبر اولوالعزم به شمار می‌آید که در دو آیهٔ قرآن کریم به‌طور ویژه به نام آنها تصریح شده است، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید:«وَ إِذْ اَخَذْنا مِنَ النَّبیّینَ میثاقَهُمْ وَ مِنْکَ وَ مِنْ نوُحٍ وَ ابراهیمَ وَ مُوسی وَ عیسیَ بْنِ مَریَمَ، وَ اَخَذْنا مِنْهُمْ مِیثاقاً غَلیظاً/ و چنین بود که از پیامبران عهدشان را گرفتیم و [نیز] از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم [عهدتان را] و از آنان پیمانی استوار گرفتیم.» [احزاب/ ۷].

همچنین می‌فرماید:«شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدّینِ ما وَصّیٰ بِهِ نُوحاً وَ الَّذی اَوْحَیْنا إِلَیْکَ، وَ ما وَصَّیْنا بِهِ إِبراهیمَ وَ مُوسی و عیسی، اَنْ اَقیمُوا الدّینَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فیه/ از دین آنچه که نوح را به آن فرمان داده بود و آنچه که به تو وحی کرده‌ایم و آنچه که ابراهیم و موسی و عیسی را به آن فرمان داده بودیم، برایتان مقرر داشت [با این مضمون] که دین را برپا دارید و در آن اختلاف نورزید ...» [شوری/ ۱۳].

بیضاوی در تفسیر خویش می‌گوید، خداوند متعال آنان (پیامبران اولوالعزم) را به‌طور ویژه یاد کرد، چرا که آنان اولوالعزم و مشهورترین صاحبان شرایع هستند همچنین در سورهٔ احزاب،

پیامبر ما را برای بزرگداشت و تکریمِ شأنِ او مقدّم بر دیگران یاد کرد[1]. ابوبکر بزّاز از ابوهریره روایت کرده که گفت: گزیده‌ترین فرزندانِ آدم پنج کس اند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد، صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین، که از آن میان نیز محمد(ص) از دیگران برگزیده‌تر است[2].

همچنین داستان نوح (ع) در چهل و سه جای قرآن کریم و به تفصیل بیشتر در سوره‌های اعراف، هود، مؤمنون، شعراء، قمر و نوح یاد شده است[3].

همچنین به نصّ قرآن کریم معلوم است که نوح نهصد و پنجاه سال در میان قوم خویش ماند، چنانکه می‌فرماید:« وَ لَقَد ارسَلْنا نُوحاً إلی قَوْمِهِ فَلَبِثَ فیهِمْ ألْفَ سِنَةٍ إلّا خَمْسینَ عاماً، فَأَخَذَ هُمُ الطوفانُ وَ هُمْ ظالِمُونْ/ و به راستی که نوح را به سوی قومش فرستادیم، و در میان آنان هزار سال، پنجاه سال کم، ماند. آنگاه توفان آنان را در حالی که ستمکار بودند، فرو گرفت» [عنکبوت/ ۱۴][4].

مفسران دربارهٔ میزانِ عمر نوح (ع) اختلاف نظر دارند، برخی گفته‌اند که وی همان نهصد و پنجاه سال که در قرآن کریم آمده زیسته است، قتاده می‌گوید: پیش از دعوت سیصد سال با آنان زندگی کرد، آنگاه سیصد سال آنان را دعوت کرد، آنگاه پس از توفان نیز سیصد و پنجاه سال زیست. ابن عبّاس می‌گوید: نوح در چهل سالگی به پیامبری برانگیخته شد و نهصد و پنجاه سال در میان قومِ خود زیست و پس از غرقه گشتن کافران باز شصت سال زنده بود، تا اینکه شمارِ مردم رو به فزونی نهاد و در زمین پراکنده شدند. همچنین از او روایت شده که حضرت نوح (ع) دویست و پنجاه ساله بود که به پیامبری برانگیخته شد و در میان مردم نهصد و پنجاه سال زیست و پس از توفان نیز دویست سال زنده بود. وهب [بن منبه] می‌گوید: نوح یکهزار و چهارصد سال عمر کرد امّا کعب الاحبار می‌گوید: نهصد و پنجاه سال در میان قوم

۱. تفسیر بیضاوی، ۱۱۴/۱. ۲.تفسیر ابن کثیر، ۷۴۸/۳.

۳. سوره‌های آل عمران؛ نساء/ ۱۶۳؛ انعام/ ۸۴؛ اعراف/ ۵۹، ۶۹؛ توبه/ ۷۰؛ یونس/ ۷۱ ـ ۷۳؛ هود/ ۲۵ ـ ۴۸؛ ابراهیم/ ۹؛ إسراء/ ۳ و ۱۷؛ مریم/ ۵۸؛ انبیاء/ ۷۶ ـ ۷۷؛ حج/ ۴۲؛ مؤمنون/ ۲۳ ـ ۳۰؛ فرقان/ ۳۷؛ شعراء/ ۱۰۵ ـ ۱۲۲؛ عنکبوت/ ۱۴ ـ ۱۵؛ احزاب/ ۷؛ صافات/ ۷۵ ـ ۷۶؛ حدید/ ۲۶؛ تحریم/ ۱۰؛ و نیز سورهٔ نوح.

۴. فخر رازی در تفسیر کبیر دربارهٔ عبارت قرآنی «و هم ظالمون» می‌گوید که آن اشارتی بس ظریف است، به این توضیح که خداوند متعال به مجرّد وجود ستم کسی را عذاب نمی‌کند، بلکه در صورت پافشاری کردن ستمکاران آنان را عذاب می‌کند از این روی فرمود:«و هم ظالمون» یعنی در حالی نابودشان کرد که آنان بر ستم خویش پای می‌فشردند.

خود زیست و پس از توفان نیز هفتاد سال زنده بود و کلّ عمر او یکهزار و بیست سال بوده است. عون بن ابی شداد می‌گوید: نوح در سیصد و پنجاه سالگی به پیامبری برانگیخته شد و نهصد و پنجاه سال در میان قوم خود بود و پس از توفان نیز سیصد و پنجاه سال زندگی کرد، بنابراین، سنّ او به هزار و ششصد و پنجاه سال می‌رسد. چنین روایتی از حسن بصری نیز منقول است[1].

## ۲. معبودانِ قوم نوح

قرآن کریم متعرض خدایان قوم نوح می‌شود و می‌فرماید:«و قالوُا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَکُمْ وَ لا تَذَرُنَّ وَدّاً وَ لا سُواعاً وَ لایَغُوثَ وَ یَعُوقَ وَ نَسْراً/ و گفتند: معبودانتان را رها نکنید و «ودّ» و «سواع» و «یغوث» و «یعوق» و «نسر» را وا مگذارید» [نوح/ ۲۳]. بدین ترتیب قرآن کریم برای ما معلوم می‌دارد که بُتان مورد پرستش قوم نوح «ودّ»، «سواع»، «یغوث»، «یعوق» و «نسر» بوده است. بنابراین، چنین بُتانی ــ اگر نتوان گفت به اطلاق ــ عموماً کهن‌ترین بت‌هایی بوده‌اند که مورد پرستش قرار گرفته‌اند؛ و تاریخ پرستش آنها به زمان پیش از توفان نوح باز می‌گردد، آنگاه که گروهی از مردم نقش برخی از شایستگانِ خویش را آفریدند و برای آنها تصاویر و مجسمه‌ها ساختند تا مگر به آنان اقتدا کنند و از این طریق یادشان را زنده نگاه دارند، آنگاه آن نقش‌ها و تمثال‌ها را به پرستش گرفتند[2]. همچنین برخی از محققان کوشیده‌اند میانِ دو بُتِ

۱. تفسیر قرطبی، صص ۵۰۴۸ـ ۵۰۴۹.

۲. تفاسیر معتبر ذیل آیات پیش گفته. اما در این باره باید گفت که زبان‌شناسان معتقدند که واژهٔ «اصنام» عربی اصیل نیست، بلکه معرّب واژهٔ «شنم» است. اگر چه آنان نام زبانی که از آن به عربی راه یافته را معلوم نمی‌دارند؛ شاید از واژهٔ آرامی «صلموا» یا واژهٔ عبری «صلم» باشد؛ در هر صورت این واژه در نصوص مردمانِ ساکن در بخش جنوبی شبه جزیرهٔ عربستان با نام «صلمو» به معنای بت و تمثال وارد شده در نوشته‌های بخش شمالی بلندی‌های حجاز به «صلم» به عنوانِ نام خدایی که پرستش آن در شهر تیماء در حوالی سال ۶۰۰ق.م رواج داشت، شناخته شده بود. همچنین پیداست که عرب‌ها در میان بتان غرقه بودند و چنانکه زبان شناسان می‌گویند «صنم» عبارت از هر آن چیزی است که به جای خداوند پرستیده شود که همچو تمثال نقشی دارد و از چوب یا زر یا سیم ساخته شده باشد. امّا برخی «صنم» را بتی دانسته‌اند که جسم و نقشی داشته باشد و هر بتی را که فاقد این وصف باشد، «وثن» می‌گویند، اما ابن کلبی «تمثال» را چیزی می‌داند که از چوب، طلا، نقره و یا از دیگر جواهر موجود در زمین به نقوش انسان ساخته باشند که به آن «صنم» گویند، البته اگر از سنگ باشد،«وثن» است.

امّا «نصب» عبارت از سنگی نشاندار است که نقش معینی ندارد و قبیله‌ای با توجه به اصلِ آسمانی که برای آن قائل هستند، آن را به پرستش بگیرند که گاهی سنگ معدنی و یا شبیه به آن است. شاید خوش ساخت‌ترین ←

«ودّ» عربی و «ایروس» یونانی رابطه‌ای برقرار کنند؛ به این بیان می‌گویند « ودّ» از سرزمین یونانی به جزیرةالعرب آورده شده است، امّا در عین حال گروهی به دلیل نبودِ هرگونه وجه تشابهی میان آنها این نظریه را مردود می‌شمارند. چنانکه ودّ همان خدای «یاری‌گر» بزرگ است که حتی پیش از وقوع توفان ــ چنانکه قرآن کریم اشاره می‌کند ــ در میان قوم نوح (ع) شناخته شده بود[1].

در هر صورت تریدی نیست که قوم نوح (ع) تنها این بت‌ها را می‌پرستیدند، چنانکه بخاری در صحیح خویش از ابن عباس روایت می‌کند که گفت: بت‌های قوم نوح به همان صورت در میانِ عرب نیز رواج پیدا کرد[2]. چنانکه ودّ در دومة الجندل از آنِ «بنی کلب» سواع متعلّق به «بنی هذیل» یغوث برای «مراد» ــ که پس از آن بنی غطیف در «جرفِ» سبأ آن را می‌پرستیدند ــ یعوق متعلق به «هَمْدان» و نسر از آنِ «حمیر» و متعلّق به خاندانِ ذی کلاع بود. همهٔ اینها نام شایستگانی از قوم نوح بود که پس از مرگشان، شیطان قومشان را به وسوسه انداخت که بر جایگاهِ آن تمثال‌هایی بگذارید و آنها را به نام ایشان بنامید، و چنین کرده‌اند اما آنها را نپرستیدند، و چون آن قوم از بین رفتند، و علم و دانایی منسوخ گشت، آنها مورد پرستش قرار گرفتند[3].

همچنین عبدالله بن عباس، «رحِبرِامّت» و ترجمان القرآن، در این حدیث معلوم می‌دارد که هر یک از این نامها، نام یکی از مردمان نیکوکار قوم نوح بود که چون مردند، شیطان برای آنان چنین جلوه داد که نقشی برپا دارند و نام ایشان را بر آنها بگذارند تا اگر آنها را ببینند، شوق عبادت در آنان برانگیخته شود؛ آنگاه در زمان خودشان آنها را نمی‌پرستیدند تا اینکه

---

←

بتان را یمنیان داشتند، البته هیچ جای شگفتی نیست زیرا آنان از چنان تمدنی برخوردار بودند که هرگز اهل حجاز و نجد و کنده به پای آنان نمی‌رسیدند. ← قاموس المحیط، ۴/ ۱۴۱، ۲۷۴؛ لسان العرب، ۱۲/ ۳۴۹، ۱۵/ ۱۴۱؛ تاج العروس، ۸/ ۳۷۱؛ ابن الکلبی، کتاب الأصنام، ص ۵۳؛ محمد عبدالمعید خان، الاساطیر العربیة قبل الإسلام، ص ۱۱۳؛ سهیلی، الروض الأنف، ص ۶۲؛ محمد حسنین هیکل، حیاة محمد، ص ۹۹؛ محمد مبروک نافع، عصر ما قبل الإسلام، ص ۱۶۳؛ نیز:

J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p.67;

W. R. Smith, *Lectures on the religion of the semites*, London, 1927, p. 79 - 80; G. A. Cook, "palmyra", EB, 17, 1967, p. 195 - 196.

1. Welhausen, J., *Reste Arabischen Heidentums*, Berlin, 1927, p. 179; J. Hastings , ERE, 8, p.180.

۲. برای آگاهی از پرستش بت‌ها در جزیرةالعرب ← محمد بیومی مهران، الدیانة العربیه القدیمة، ص ۴۴ ـ ۴۷، ۹۳ ـ ۹۹.

۳. صحیح بخاری، ۶/۱۹۹.

مردمی که این بت‌ها را ساخته بودند، از این جهان رفتند و جهل در میانِ پسینیانشان فراگیر شد و آنها را به جای خداوند پرستیدند. همچنین یادآور شده است که پس از آن، بت‌های مذکور به فرهنگ عرب راه یافت و «ودّ»، بت قبیله کلب در دومة الجندل و «سواع» از آنِ قبیلهٔ هذیل و «یغوث»، بت قبیلهٔ مراد و پس از آن در «جرف» نزد قوم سبأ، بُتِ بنی غطیف و «یعوق» بت قبیله هَمْدان و «نسر» بت قبیلهٔ حمیر بود[1].

در تفسیر قرطبی نیز آمده است که عروة بن زبیر و دیگران گفته‌اند که: آدم (ع) زبان به شِکوه گشود و فرزندانش: ودّ، سواع، یغوث، یعوق، و نسر در حضورش بودند و ودّ از همهٔ آنها بزرگ‌تر و نیکوکارتر بود. محمد بن کعب می‌گوید: آدم (ع) پنج پسر به نام‌های ودّ، سواع، یغوث، یعوق و نسر داشت که همگی خداوند را عبادت می‌کردند. آنگاه یکی از آنان مرد و مردم در سوگش اندوهگین شدند، شیطان به آنان گفت من نقشی همانند او برایتان می‌سازم که هرگاه به او بنگرید، به یادش آورید. گفتند: بساز. آنگاه شیطان از مس و سُرب نقشی از او در معبد آفرید. سپس دیگری مُرد، باز تصویری از او ساخت تا اینکه همه مردند و برای آنان تمثالی ساخت و آنان روز به روز از آیینِ پاکِ یکتاپرستی فاصله گرفتند تا آنجا که دیگر پس از مدتی پرستش خداوند را وا نهادند؛ و شیطان به آنان گفت: شما را چه شده است که چیزی را نمی‌پرستید؟ گفتند: چه بپرستیم؟ گفت: معبودانتان و معبودان پدرانتان را بپرستید آیا آنان را در معابدتان نمی‌بینید؟ پس آنها را به جای خداوند بپرستید. تا اینکه خداوند نوح را به پیامبری برانگیخت و گفتند: «لا تذرن آلهتکم و لا تذرن ودّاً و لا سواعاً و لا یغوث و یعوق و نسرا». همچنین محمد بن کعب و محمد بن قیس گفته‌اند که آنان مردمانی درستکار از پیروان آدم و نوح بودند و پیشوایانی داشتند که به آنان اقتدا می‌کردند، پس چون آنان مردند، ابلیس این کار را برای آن مردم خوش جلوه داد که نقشِ مردگان را بیافرینند تا با دیدن آنها تلاش‌هایشان را به یاد آورند و نگریستن به آنها مایهٔ دلداری‌شان باشد. آنگاه آنان نیز تمثال‌هایی به این منظور ساختند، امّا وقتی خود از این جهان رفتند و فرزندانشان جایگزین ایشان شدند گفتند: ای کاش می‌دانستیم که پدرانمان اینها را بهر چه ساخته‌اند! شیطان به سراغشان آمد و گفت: پدرانتان آنها را می‌پرستیدند و آنها نیز به ایشان رحم آورده، به هنگام خشکسالی باران می‌باراندند؛ پس شما نیز آنها را بپرستید. آنگاه بود که بت‌پرستی برای

۱. تفسیر ابن عباس و مرویاته فی التفسیر من کتب السنة، ۲/ ۹۱۰ ـ ۹۱۱.

نخستین بار در تاریخ بشر از همان زمان آغاز شد.

قرطبی می‌گوید: روایتی هم که در صحیح مسلم از حدیث عایشه در این معنی آمده تا اندازه‌ای روشنگر این معنی است. وی می‌گوید ام‌حبیبه و ام‌سلمه از کنیسه‌ای به نام «ماریه» که در حبشه دیده بودند برای رسول خدا(ص) سخن گفتند که مردم در آنجا تصاویری گذارده بودند، آنگاه رسول خدا(ص) فرمود: «إِنَّ أولٰئِکَ کٰانَ فِیهِم الرَجُلِ الصٰالِحْ فَمٰاتَ بَنُوا عَلٰی قَبْرِه مَسْجِداً، وَ صَوَّرُوا فِیه تِلْکَ الْصُور، اولٰئِکَ شِرارُ الْخَلْق عِنْدَ اللّٰهَ یَوْمُ القیامة/ در میان آنان مردی درستکار می‌زیست، وقتی مُرد بر گور او مسجدی بنا کردند و آنگاه آن تصاویر را در آنجا پرداختند، اینان روز قیامت بدترین مردم در نزد خداوند هستند[1]». از این روی در شریعت اسلامی تصویرِ دست‌سازِ هر نوع موجود ذی روح ممنوع اعلام شده و تمثال‌پردازی و مجسمه‌سازی به هر منظور و هدفی حرام دانسته شده است.

بخاری در صحیح خویش با ذکر سند توسط ابن عباس از ابی طلحه (رض) روایت کرده است که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید:«لاٰ تَدْخُلُوا الْمَلاٰئِکَةِ بَیْتاً فِیه کَلْبٌ وَ لاٰ تَصٰاوِیر/ فرشتگان به خانه‌ای که در آنجا سگ و یا تصویر باشد در نمی‌آیند[2]». همچنین بخاری در صحیح خویش توسّط اعمش از مسلم روایت کرده که گفت: همراه با مسروق در خانهٔ یسار بن نمیر بودیم که در ایوان خانه‌اش تمثال‌هایی دید و گفت: از عبدالله شنیده‌ام که گفت از رسول خدا (ص) شنیدم که می‌فرمود: «إِنَّ اَشَدَّ النّٰاسِ عَذٰاباً عِنْدَاللّٰه یَوْمُ القِیٰامَة المُصَوِّرون/ نقش‌پردازان بیشتر و شدیدتر از هر کس در روز قیامت عذاب می‌بینند». همچنین از نافع روایت شده که عبدالله بن عمر به او گفت که رسول خدا (ص) فرمود: «إِنَّ الّذِینَ یَصْنَعونَ هٰذِهِ الصُّورَ یُعَذِبُونَ یَوْم القِیٰامَة، یُقٰالَ لَهُمْ احْیُوا مٰا خَلَقْتُمْ/ کسانی که این تصاویر را می‌سازند روز قیامت عذاب می‌بینند به آنان گفته می‌شود، آنچه را که آفریده‌اید زنده کنید». همچنین از ابن عباس روایت شده است که گفت: شنیدم رسول خدا (ص) فرمود: «مَنْ صَوَّرَ صُورَةً فِی الدُّنْیا کَلَفَ یَوْم الْقِیٰامَة أَنْ یَنْفَخْ فِیهٰا الرُّوح، وَ لَیْسَ نبا فِخ/ کسی که تصویری می‌پردازد، روز قیامت او را ناگزیر خواهند کرد که در آن روح بدمد حال آنکه هرگز نمی‌تواند در آن روح بدمد[3]».

---

۱. تفسیر قرطبی، صص ۶۷۸۶ـ ۶۷۸۷؛ تفسیر ابن کثیر، ۴/ ۶۶۶ـ ۶۶۷؛ تفسیر نسفی، ۴/ ۲۹۷؛ صفوة التفاسیر، ۳/ ۴۵۴.

۲. صحیح بخاری، ۷/ ۲۱۴ـ ۲۱۵؛ صحیح مسلم، ۱۴/ ۸۱ـ ۸۶.

۳. صحیح بخاری، ۷/ ۲۱۴ـ ۲۱۷؛ صحیح مسلم، ۱۴، ۹۰، ۹۴.

## ۳. دعوت نوح (ع)

در نگاهِ صاحبِ تفسیر جزء تبارک، بنیاد و اساس دعوت نوح (ع) به سه پایهٔ پرستش خداوند، پرهیزگاری و فرمان‌پذیری از او استوار بود. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «أِنَ اَعْبُدُوا اللهَ وَ اتَّقُوهُ وَ اَطِيعُون/ خداوند را بپرستید و از او پروا بدارید و از من فرمان پذیرید» [نوح/ ۳]. بنابراین، رکنِ نخستِ دعوت او رها کردن پرستش بت‌هایی بود که مردم آن روزگار به جای خداوند می‌پرستیدند (یعنی ودّ، سواع، یغوث، یعوق و نسر) که نوح به آنان فرمان می‌داد که از این اصنام دوری کنید و تنها به پرستش خداوند روی آورند و معنای عبارت قرآنی « أن اعبدوا الله» همین است. رکن دوم دعوتِ وی تقوای الهی و پرهیز از گناهان و پلیدی‌هایی بود که تندرستی و اخلاق و آدابِ آنان را به تباهی می‌کشاند و پیوند الفت و مهرورزی را در میانشان از هم می‌گسست و نظام زندگی آنان را به هم می‌ریخت که معنای «واتقوه» همین است. رکن سوم دعوت حضرت نوح (ع) اطاعت از ولیّ امرشان، یعنی خود آن حضرت بود که از آن به «و اطیعون» تعبیر شده است.

بنابراین، دیده می‌شود که نخستین دعوت آسمانی نازل شده و رسیده به بشر در بردارندهٔ سه کلمهٔ ایمان و تقوا و طاعت است. توسط ایمان، عقاید امت از خرافات و اوهام مصون می‌ماند؛ و به وسیله تقوا، اخلاق و آدابش نظام می‌پذیرد و از سقوط و تباهی ایمن می‌ماند؛ و از راه فرمان‌پذیری از اولوالعزم، وحدت کلمه و علّو مرتبت جامعه حفظ می‌شود و هرگز دچار انحلال و بحران نمی‌گردد. و ملت‌ها همواره در زندگی اجتماعیِ خود از این پلکان سماوی در فراز و نشیب بوده‌اند که گاه در اوج عزت در حال پیشرفت و پیروزی بوده و گاه نیز به سقوط و انحطاط دچار آمده‌اند، و تاریخ به عنوان دادگرترین گواهِ این سخن است که می‌توان با رجوع به آن در این باره به قطعیت رسید[1].

بدین سان خداوند متعال، نوح را به سوی قومش فرستاد و او آنان را به پرستش خدای یگانه فراخواند و از آنان خواست که تنها او را سپاس گزارند و فقط در برابر او فروتن باشند و عبادات پوچ و باطلی را که از پیشینیان به آنان به ارث رسیده است، واگذارند. وی به نیکی با آنان سخن گفت تا به او گرایش یابند و دعوتش را بپذیرند و به او بگروند، نوح انسانی زبان‌آور و بسیار شکیبا و در جدل، بردبار و از راه‌های اقناع آگاه بود و به خوبی می‌دانست که

---

۱. عبدالقادر المغربی، تفسیر جزء تبارک، ص ۱۲۲.

چگونه باید دلایل گوناگون در میان آورد، اما روحِ گمراهی و تقلید چیره بر معاندانِ مستکبرِ قومش نگذاشت که آنان راه هدایت را بشناسند و دل‌هاشان چنان سنگ شد که دعوتِ او در آن اثری نکرد و امید او در حقّ آنان هر روز بیشتر از میان می‌رفت؛ چنانکه هرگاه آن حضرت قوم را به سوی خداوند فرا می‌خواند، روی می‌گرداندند و هرگاه آنان را به عذاب و نگونبختی در آخرت هشدار می‌داد، چشم و گوش خود را فرو می‌بستند و سخن او را نمی‌شنیدند و هرگاه که آنان را به پاداش و خشنودی خداوند ترغیب می‌کرد، سخن او را سست می‌انگاشتند و او را به ریشخند می‌گرفتند و کبر می‌ورزیدند و انگشتانشان را در گوش‌هایشان می‌نهادند، چنانکه قرآن کریم نیز به این حقیقت اشارت دارد و می‌فرماید: «قٰالَ رَبِّ إِنّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَ نَهاراً* فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعٰائِي إِلاّ فِراراً * وَ إِنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَلَهُمْ جَعَلُوا اَصٰابِعَهُمْ فِي آذٰانِهِمْ وَ اسْتَغْشَوا ثِيٰابَهُمْ وَ اصَرُّاو وَ اسْتَكْبَرُوا اِسْتِكْبٰاراً / گفت: پروردگارا، به راستی که من قوم خویش را شب و روز [به سوی فرمان تو ] فراخواندم. ولی دعوت من در حق آنان جز گریز نیفزود. و هرگاه که من آنان را فرا خواندم تا آنان را بیامرزی، انگشتانشان را در گوش‌هاشان نهادند و جامه‌هاشان را به خود پیچیدند و پای فشردند و سخت کبر ورزیدند» [نوح/ ۵ ـ ۷].

اما او به رغم تمام اینها پایمردْ و بردبارْ برجای ماند و هر چه بیشتر بر گسترهٔ شکیبایی افزود و با آنان به مجادله پرداخت و هرگاه شیوهٔ دیگری برای دعوت برمی‌گزید و ناامید و ملول نمی‌گشت و شب و روز و آشکار و پنهان آنان را دعوت می‌کرد. چنانکه قرآن کریم نیز به این حقیقت اشارت دارد و می‌فرماید: «ثُمَّ إِنّي دَعَوْتُهُمْ جِهٰاراً * ثُمَّ إِنّي اَعْلَنْتُ لَهُمْ وَ اَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرٰاراً/ آنگاه من به آوازی بلند (آشکارا) آنان را دعوت کردم. سپس (دعوتم را) برای آنان آشکار ساختم و [زمانی آن را] با آنان در خلوت به راز نهادم» [نوح/ ۸ ـ ۹].

نوح (ع) در آغاز کارِ دعوتِ خویش را پنهان می‌داشت و در نهان به آنان نصیحت می‌کرد و تمام وقت خویش را صرفِ همین کار کرده بود و شب و روز ــ همچون هر دعوتگری که در گسترش دعوت خود حریص و در ادای آن استاد و از راه‌های تبلیغ آن آگاه باشد ــ به دعوت مشغول بود، چنانکه همواره در این اندیشه بود که مجالی برای این کار بیابد و مطمئن‌ترین کسان را برای سخن گفتن برمی‌گزید و از بیم آنکه بر او دشوار نگیرند و کارش گره نخورد و با مانع بر نخورد، هرگز در کار خویش شتاب نمی‌کرد. امّا از فرطِ سرکشیِ آنان هرگز دعوت نوح (ع) پیروز نشد، چرا که عناد در عمق جانشان ریشه دوانده بود. از این روی نوح بر آن شد که راهی دیگر برای دعوت خویش برگزیند و تصمیم گرفت که با آنان آشکارا سخن بگوید

و تبلیغ خود را بدون هرگونه پنهانکاری و بیم و تقیّه‌ای آشکار سازد، چنانکه خداوند متعال در همین معنا می‌فرماید: «ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُم جِهاراً» زیرا چه بسا پنهانکاری و آشکار نکردنِ دعوتش موجب می‌شد که آنان دعوت او را باطل بپندارند، و گرنه چه چیزی مانع می‌شد که دعوتِ خویش را آشکار سازد؟ شاید هم آنان می‌پنداشتند که او ترسو و ناتوان از انجام دادن تبلیغ خویش است و از بیم آنان دعوتش را آشکار نمی‌کند و این از جمله عواملی بود که بر بیزاری و لجبازی آنان می‌افزود. از این روی نوح (ع) که به راستی خویش اطمینان داشت و می‌دانست که خداوند متعال او و دعوتش را حفظ خواهد کرد، دعوتِ خود را هرچه آشکارتر به قوم عرضه کرد. گویا چنین می‌گفت: «بدانید که من دعوتِ خویش را چنین آشکارا با شما در میان گذارم، آنگاه اگر شما نیز دلیلی بر بطلانِ آن در دست دارید، در میان آورید و اگر می‌خواهید مرا بکشید و یا به زور مانع من شوید، در این کار درنگ نکنید[1]».

امّا آن مردم بر دشمنی خویش پای فشردند و در پاسخ او چهار دلیل در میان آوردند و به دروغ پنداشتند که دعوت او بر باطل است. نخست آنکه گفتند تو نیز انسانی مانند ما هستی، و در تمامی امور او را با خود برابر دانستند، از این عبارت می‌توان فهمید که آن حضرت نیز از طبقه آنان و یا خانواده و شخصیتش نزدیک به آنان بوده است، چنانکه هر پیامبری از میان قوم خویش برگزیده می‌شود[2]. وجه این پاسخ در آن است که این مسئله با موضوع برتریِ یکی از دو طرف تساوی بر دیگری منافات دارد، به این توضیح که نمی‌شود یکی پیرو و فرمان‌پذیر و دیگری پیشرو و مطاع باشد، چنین ترجیحی، ترجیح بلامرجّح خواهد بود.

دوم آنکه می‌گفتند در ظاهر تنها کسانی از وی پیروی می‌کنند که از حیث طبقه و مرتبتِ

---

۱. عبدالقادر المغربی / تفسیر جزء تبارک / ص ۱۲۵.

۲. در اسلام چنین دانسته شده که خداوند بنابر فضل خویش بر رسولان و پیامبرانش و نیز بنابر سنّت الهي در گزینش پیامبران، آنان را از شریف‌ترین و خوش نام و نشان‌ترین خاندان و پاک و پالوده‌ترین قبایل و از آنان که با مکارم اخلاق پیوستگی هر چه بیشتری دارند، برمی گزینند. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ اللهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْراهِيمَ وَآلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمِين، ذُرِّيَةً بَعْضُها مِنْ بَعْض وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيم»؛ همچنین می‌فرماید: «اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَل رِسالَتِه» رسول خدا(ص) نیز این فرموده را در حدیثی که مسلم و ترمذی روایت کرده‌اند، چنین بیان می‌کند: «خداوند کنانه را از میان فرزندان اسماعیل، قریش را از کنانه، بنی هاشم را از قریش و مرا از بنی هاشم برگزیده است و من از میانِ بهترینان، بهترین‌ام». همچنین ابن مردویه از انس روایت کرده که رسول خدا (ص) آیهٔ «لَقَدْ جاءَكُمْ مَنْ أَنْفَسَكُمْ» را به فتح فا قرائت فرمود و آنگاه گفت: «أنا أنفسكم نسباً و صهراً و حسباً». (برای تفصیل بیشتر ← محمد بیومی مهران، فی رحاب النبی و آل البیت الطاهرین، جزء الأوّل، «السیرة النبویة الشریفة»، کتاب الاوّل).

اجتماعی در سطحی فروتر قرار دارند. بنابراین، شرط مساوات نیز از میان می‌رود و او از مرتبت طبقه برتر به سطح مرتبتِ پیروانِ فروتر خویش نزول می‌کند و این نیز دلیلی بر ردّ دعوت او و رویگردانی از اوست.

سوم آنکه او و یارانش از حیث جایگاه عشیره و شمار بسیار کسان و یا دیگر برتری‌ها که سبب ارتقاء سطح و منزلت فرودستان می‌شود، برخوردار نیستند تا اشراف برابری آنان را با خویشتن آسان ببینند.

چهارم آنکه ایشان بدون در نظر گرفتن اسباب و عللِ تنافی و تعارض پیش‌گفته او و پیروانش را در مدّعای خویش دروغزن می‌انگارند و این امر قوی‌ترین دلیل برای نپذیرفتن دعوتِ حضرت نوح بود آن را پس از موارد پیش‌گفته یاد کردند، چه در غیر این صورت، دیگر آنها از موضوعیت می‌افتادند، حال آنکه در نگاهِ آنان، دلایل پیش‌گفته، نیز پذیرفتنی است و نمی‌توان از نظر دور داشت. اما ایراد چهارم آنان طعنی است که به‌طور مشترک متوجّه نوح و یارانش است و در طرح آن تنها نوح منظور و مراد نبوده؛ چنانکه حتی او را همردیف آن گروهِ دون پایه نیز نمی‌شماردند[1].

قرآن کریم به همین موضوع اشارت دارد و می‌فرماید: «فَقٰالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مٰا نَراكَ اِلاّٰ بَشَراً مِثْلَنا[2]، وَ مٰا نَراكَ اتَّبَعَكَ اِلَّا الَّذِينَ هُمْ اَراذِلُنا بٰادِيَ الرَّاْيِ، وَ مٰا نَرى لَكُمْ عَلَيْنا مِنْ فَضْلٍ، بَلْ نَظُنُّكُمْ كاذِبِين / گروهی از قومش که کافر بودند. گفتند: تو را جز بشری مانند خودمان نمی‌بینیم، و نمی‌بینیم [کسی] جز کسانی که از کمترین‌های ما هستند [آن هم] از روی ظاهر بیش از تو پیروی کرده باشند و برای شما نسبت به خویشتن [هیچ گونه]، برتری نمی‌بینیم، بلکه شما را دروغگو می‌پنداریم» [هود/ ۲۷].

نوح (ع) به قوم خویش چنین پاسخ گفت: «قٰالَ يٰا قَوْمِ اَرَاَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبّى آتانی رَحْمَةً من عنده فَعُمِّيَت عَلَيْكُم اَنُلزِمُكُمُوها وَ اَنْتُم لَهٰا كارِهُون ❊ وَ يٰا قَومِ لٰا اَسْاَلُكُم عَلَيهِ مٰالاً، اِنْ اَجْرِىَ اِلاّٰ عَلَى الله، وَ مٰا اَنَا بِطٰارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا اِنَّهُمْ مُلاقوا رَبِّهِم، وَلٰكِنّى اَراكُمْ قَوْماً تَجْهَلوُن❊ وَ يٰا قَوْمِ مِنْ يَنْصُرُني مِنَ اللهِ اِن طَرَدتُّهُمْ اَفَلا تَذَكَّرون ❊ وَ لٰا اَقوُلُ لَكُمْ عِنْدي خَزائِنُ اللهِ وَ لٰا اَعْلَمُ الغَيْبَ و لٰا اَقوُلُ اِنّي مَلَكٌ وَّ لٰا اَقوُلُ لِلَّذِينَ تَزْدَري اَعْيُنُكُمْ لَن يؤتِيَهُمُ اللهُ خَيراً، اللهُ

---

۱. تفسیر المنار، ۱۲/ ۵۳.

۲. چنانکه در سورهٔ مؤمنون (آیه ۲۴) آمده آن قوم چندین بار این سخن را تکرار کردند و در آیات ۴۵ـ۴۸ سورهٔ مؤمنین نیز آمده فرعون هم آن رابه موسی و هارون (ع) گفته است.

اَعْلَمُ بِما فِي اَنفُسِهِم، اِنّي اِذا لَمِنَ الظّالِمين / گفت: ای قوم من بیندیشید که اگر حجّتی از [سوی] پروردگارم داشته باشم و رحمتی از نزد خود به من ارزانی داشته باشد ــ آنگاه [حقیقتش را] بر شما پوشیده داشته باشند ــ [آیا می‌توانیم] شما را ناخواسته به [پذیرش] آن اجبار کنیم؟ و ای قوم من! بر [رساندنِ] آن [دعوت]، مالی از شما نمی‌خواهم؛ پاداش من جز بر [عهدهٔ] خداوند نیست و من مؤمنان را طرد نمی‌کنم. آنان به لقای پروردگارشان می‌رسند. ولی من شما را گروهی نادان می‌بینم. وای قوم من! اگر آنان را طرد کنم، چه کسی در برابر خداوند مرا یاری می‌کند؟ آیا پند نمی‌پذیرید؟ و به شما نمی‌گویم که خزاین خداوند نزد من است و غیب نمی‌دانم و نمی‌گویم: که من فرشته‌ام و به کسانی که آنان را از دیدهٔ خواری می‌نگرید، نمی‌گویم که خداوند خیری به آنان نخواهد داد. خداوند به آنچه در دل‌های آنان است، داناتر است. من آنگاه از ستمکاران خواهم بود» [هود/ ۲۸ ـ ۳۱]. با این همه آن مردم از گمراهی خویش دست نکشیدند و به پیامبرشان ایمان نیاوردند بلکه همچنان کافرپیشگی و سرکشی خود و آزار رساندن به آن پیامبر بزرگوار ادامه دادند و او را به نادانی و گمراهی متّهم کردند. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «قالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ اِنّا لَنَراكَ فی ضَلالٍ مُبینٍ * قالَ یا قَوْمِ لَیْسَ بی ضَلالَةٌ، وَلٰكِنّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ العالَمینَ * اُبَلِّغُكُم رِسالاتِ رَبّي وَ اَنْصَحُ لَكُمْ وَ اَعْلَمُ مِنَ اللهِ ما لا تَعْلَمُونَ / اشراف قومش گفتند: بی‌گمان تو را در گمراهی آشکاری می‌بینیم. گفت: ای قوم من! در من هیچ گمراهی نیست، بلکه من فرستاده‌ای از جانب پروردگارِ جهانیان هستم. پیام‌های پروردگارم را به شما می‌رسانم و خیر شما را می‌خواهم و از [حکم] خداوند چیزی می‌دانم که [شما] نمی‌دانید» [اعراف/ ۶۰ ـ ۶۲].[1]

آنگاه او را به دیوانگی متّهم کردند، چنانکه خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنا وَ قالُوا مَجْنُونٌ وَ ازْدُجِرَ / پیش از آنان قوم نوح [پیامبر و وحی] را دروغ انگاشتند و بندهٔ ما را دروغزن انگاشتند و گفتند: دیوانه است و [با او] به درشتی رفتار شد» [قمر/ ۹]. همچنین می‌فرماید: «اِن هُوَ اِلاّ رَجُلٌ بِهِ جِنَّة فَتَرَبَّصُوا بِهِ حتّٰی حین / او جز شخصی نیست که در خود جنونی دارد، پس تا مدتی چشم به راهش باشید» [مؤمنون/ ۲۵].

آنگاه او را به جدل کردن بسیار و افترا بستن به خداوند متّهم کردند، چنانکه قرآن کریم به این داستان اشارت دارد و می‌فرماید: «قالُوا یا نُوحُ قَد جادَلْتَنا فَاَكْثَرْتَ جِدالَنا فَأْتِنا بِما تَعِدُنا

---

۱. تفاسیر معتبر/ ذیل آیات پیش گفته.

اِنْ کُنْتَ مِنَ الصّادِقین/ گفتند: ای نوح به راستی که با ما جدل کردی و در جدال با ما بس افزودی. اگر از راستگویانی در میان آر آنچه را که به ما وعده می‌دهی» [هود/ ۳۲].

آن فرومایگان نه تنها به این اتّهامات دروغین بسنده نکردند، بلکه آن پیامبر بزرگوار را به مسخره و ریشخند گرفتند، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ یَصْنَعُ الْفُلْکَ، وَ کُلَّما مَرَّ عَلَیْهِ مَلاءٌ مِنْ قَومِهِ سَخِرُوا مِنْهُ، قالَ اِنْ تَسْخَروا مِنّا، فَاِنّا نَسْخَرُ مِنْکُم کَما تَسْخَرُون * فَسَوفَ تَعلَمُونَ مَنْ یَأتیهِ عَذابٌ یُخزیهِ وَ یَحِلُّ عَلَیْهِ عَذابٌ مُقیم/ و [نوح] کشتی را می‌ساخت و هرگاه که گروهی از قومش بر او می‌گذشتند، او را به ریشخند می‌گرفتند، می‌گفت: اگر ما را به ریشخند می‌گیرید ما [هم در آینده] شما را چنانکه شما به ریشخند می‌گیرید به ریشخند خواهیم گرفت آنگاه خواهید دانست چه کسی است که به او عذابی می‌رسد که رسوایش کند و بر او عذابی پاینده فرود آید[۱]» [هود/ ۳۸ ـ ۳۹].

زندگی نوح (ع) این چنین بود، یک زندگی دشوار و تلخ، داستان رنج او با قومش همراه محنتی تند و دردناک بود. وی قرن‌ها و روزگاران، در میان آنان زیست و تمام تلاش خود را به کار گرفت تا مگر قومش به خداوند ایمان آورند و پرستش بت‌ها را واگذارند و زمانی طولانی قومش را در آشکار و نهان دعوت می‌کرد و برای آنان مثل‌ها می‌زد و نظر آنان را به آفرینش گونه‌گونِ خودشان جلب می‌کرد، و به این که خداوند طی دورانِ جنینی و زندگی در این دنیا چگونه آنان را نواخته و آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است! و به ایشان گوشزد می‌کرد کسی که برای نخستین بار آنها را پدید آورده می‌تواند دوباره بازشان گرداند. زیرا کسی که زمین برای آنان آفریده و از نعمت‌های موجود در آن بهره‌مندشان ساخته می‌تواند دیگر بار آنها را برانگیزد و کیفرشان دهد[۲].

با وجود همهٔ اینها نوح (ع) از سوی مردمش فقط با گوش‌های ناشنوا و دلهای دربسته و خردهای جامد روبه‌رو شد، جان‌هایشان خشک‌تر از سنگ و دل‌هاشان سخت‌تر از آهن بود. خیرخواهی و یادآوری سودی به حالشان نمی‌بخشید و از هیچ هشداری بیمناک نمی‌شدند و هرگاه که با خیرخواهی بیشتری روبه‌رو می‌شدند، بیشتر در گمراهی فرو می‌غلتیدند، به دعوت نوح توجهی نمی‌کردند و از هشدار و بیم او باکی نداشتند. امّا او نهصد و پنجاه سال به عنوان

۱. تفاسیر معتبر/ ذیل آیات پیش‌گفته.
۲. محمود شرقاوی، الانبیاء فی القرآن الکریم، قاهره، ۱۹۷۰ م، ص ۱۳۳ ـ ۱۳۴.

فردی دعوتگر و پند دهنده و خیرخواه در میان ایشان باقی ماند، و برای رهایی آنان و برکنار داشتنشان از بت‌پرستی، هرگونه حکمتی را به کار بست، امّا هرگز در آنان کارگر نیفتاد. چنانکه آشکارا و پنهان و شب و روز دعوتشان می‌کرد، امّا دل‌هاشان هرگز نرم نشد و نیکی را با تندخویی پاسخ گفتند و در صدد اذیت و آزارش برآمدند و آن حضرت همواره می‌گفت: «اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعلَمون/ خدایا قوم مرا ببخشای زیرا که آنان نمی‌دانند».

مفسّران روایت کرده‌اند که نوح (ع) به نزد قومش می‌آمد و آنان را به سوی خداوند فرا می‌خواند و آنان پیرامونش گرد می‌آمدند و او را چنان می‌زدند که رنجور می‌شد و گلویش را چنان می‌فشردند که بیهوش می‌گشت، آنگاه او را در حصیری می‌پیچیدند و به کنار راه پرتاب می‌کردند و می‌گفتند: امروز که بگذرد، خواهد مُرد، امّا خداوند متعال دیگر بار نیرویش را به او باز می‌گرداند و او نیز بار دیگر به نزدشان می‌آمد و آنان را به سوی خداوند دعوت می‌کرد و آنان نیز با او چنان گذشته رفتار می‌کردند[1]. مجاهد و عبید بن عمیر گفته‌اند: چنان او را می‌زدند که بیهوش نقشِ زمین می‌شد، اما هرگاه به هوش می‌آمد می‌گفت: «رَبِّ اغْفَر لِقَومِي فَإِنَّهُم لَا يَعْلَمُوْن».

ابن عباس (رضی) می‌گوید: نوح (ع) را می‌زدند و در نمدی می‌پیچاندند و در خانه‌اش می‌انداختند و می‌پنداشتند که او مرده است، امّا او بیرون می‌آمد و آنان را به سوی خداوند فرا می‌خواند. آورده‌اند زمانی که از ایمان آوردنِ قوم خویش ناامید شد، مردی همراه پسرش، به نزد او آمد، در حالی که بر عصا تکیه زده بود، گفت: ای پسرم! مراقب باش که اینْ پیرمرد تو را نفریبد. گفت: پدر جان! عصا را به من بده، عصا را گرفت و گفت: مرا بر زمین بگذار، او را بر زمین گذارد و او با عصا به سوی نوح رفت و ضربه‌ای بر او زد و سرش را بسختی شکافت و خون جاری شد، نوح گفت: پروردگارا، می‌بینی که بندگانت با من چه می‌کنند! اگر در این بندگانت خیری سراغ داری، آنان را هدایت کن و اگر جز این است به من بردباری ده تا خود داوری کنی که تو بهترین داورانی[2].

بدینسان آن پیامبر بزرگوار آزار و شکنجه می‌دید، در عین حال خود بردباری می‌کرد و از خداوند نمی‌خواست که قومش را عذاب کند بلکه همواره برای آنان و یا فرزندانشان خیر و

۱. محمد علی صابونی، النبوّة و الأنبیاء، بیروت، ۱۹۷۰ م، ص ۱۵۰.
۲. تفسیر قرطبی، ص ۳۲۷۱.

صلاح را آرزو می‌داشت و می‌گفت: باشد که خداوند فرزندانی به آنان بدهد که دعوت مرا بپذیرند و به خداوند ایمان آورند. اما طی این دورانِ بس طولانی جز شمار اندکی از آنان ایمان نیاورد. و هر نسلی که می‌گذشت، نسلی پلیدتر و ملعون‌تر از آنان پدید می‌آمدند و آن مردم به فرزندانشان سفارش می‌کردند که به او ایمان نیاورند و هر پدری در سن بلوغ و عقل به فرزندش می‌گفت: فرزندم! از فلانی بر حذر باش تا تو را از دین و خدایانت منحرف نسازد[1].

آنگاه خداوند متعال به پیامبرش، نوح (ع) وحی کرد که از این مردم کافر، پس از این هرگز کسی ایمان نخواهد آورد و حتی در اصلابِ مردان و رَحمِ زنانشان نیز مؤمنی مقرر نیست[2]. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «و اُوحِيَ اِلیٰ نُوحٍ اَنَّهُ لَنْ يُّؤمِنَ مِنْ قَومِکَ اِلاّ مَن قُدا مَنْ فَلا تَبْتَئِسْ بِمٰا کانُوا يَفْعَلوُن/ و به نوح وحی شد که از قومت [کسی] ــ جز آنان که ایمان آورده‌اند ــ ایمان نخواهد آورد. پس بر آنچه می‌کردند، دریغ مخور» [هود/ ۳۶].

ضحاک می‌گوید: آنگاه در حقّ آنان نفرین کرد و گفت: «رَّبِّ لاٰ تَذَرْ عَلَی الأَرْضِ مِنَ الکٰافِرينَ دَيّٰاراً* اِنَّکَ اِنْ تَذَرْهُم يُضِلّوا عِبٰادَکَ وَ لاٰيَلِدوُا اِلاّ فاجِراً کَفّٰاراً/ پروردگارا، از کافران جنبنده‌ای بر زمین برجای مگذار، چرا که اگر آنان را باقی گذاری بندگانت را گمراه کنند و جز بدکار و خدانشناس نزایند». [نوح/ ۲۶ ـ ۲۷]

همچنین گفته‌اند که کسی از قوم نوح، فرزندش را بر دوش گرفته بود، وقتی آن کودک نوح را دید به پدرش گفت: سنگی به من بده، آنگاه آن را بر سر آن حضرت زد و از آن خون جاری شد. سپس خداوند به او وحی کرد: «اَنَّهُ لَنْ يُّؤمِنَ مِنْ قَوْمِکَ اِلاّ مَنْ قَدْ آمَنَ فَلا تَبْتَئِس بِما کانوُا يَفْعَلوُن/ آنگاه بود که نوح (ع) نفرین گفت و در نتیجه توفان همهٔ آنان را [در آب‌ها] غرق کرد[هود/ ۳۶].

## ۴. ماجرای پسر نوح

مفسّران دربارهٔ آن پسر نوح که از میان خانواده‌اش غرق شد، اختلاف نظر دارند، قرآن کریم به این قصّه اشارتی دارد و می‌فرماید:

«و نوح پسرش را در حالی که در کناره‌ای بود، ندا در داد: پسر جان! با ما سوار شو و با کافران مباش. گفت: به کوهی پناه خواهم گرفت که مرا از آب در امان

---

۱. محمد علی صابونی، پیشین، ص ۱۵۰ ـ ۱۵۱.
۲. تفسیر قرطبی، همانجا.

دارد. گفت پروردگارا، امروز هیچ نگاه‌دارنده‌ای از عذاب خدا نیست، بلکه کسی [حفظ می‌شود که خداوند به او] رحمت آورده باشد و موج بین آنان حایل آمد، و [او] از غرق شدگان گردید. و گفته شد: ای زمین، آبت را فرو بر، و ای آسمان [بارانت را] باز دار. و آب فرونشانده شد و کار به انجام رسید و [کشتی] بر [کوه] جودّی پهلو گرفت و گفته شد: نفرین بر گروه ستمکاران. و نوح پروردگارش را ندا داد و گفت: پروردگارا، پسرم از خاندانِ من است. و البته وعده‌ات راستین است و تو بهترینِ داورانی. گفت: ای نوح! او از خاندانت نیست. به راستی او [مرتکبِ] کارِ ناشایست است. پس چیزی را از من مخواه که به آن علم نداری. من به تو پند می‌دهم که [مبادا] از نادانان باشی و گفت: پروردگارا، من به تو پناه می‌برم از اینکه از تو چیزی را بخواهم که به آن علم ندارم. و اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیانکاران خواهم بود» [هود/ ۴۲ ـ ۴۷][1].

مفسران در این باره چند نظر دارند؛ برخی می‌گویند که فرزندِ زنِ او بوده و پسر خود او نبوده است. قتاده می‌گوید: از حسن بصری درباره‌اش پرسش کردم و او گفت: سوگند به خداوند که پسر او نبوده است. گفتم: خداوند می‌فرماید که نوح گفت: «اِنَّ اِبْنی مِنْ اَهْلی» او گفت: نگفته است که «مِنّي» و این اشارت دارد که وی پسر زنِ او از شوهری دیگر بوده است. به او گفتم: خداوند از زبان نوح می‌فرماید: «ان ابنی من اهلی» و «و نادی نوح ابنه» و اهل کتاب نیز اتّفاق نظر دارند که وی پسر او بوده است، حسن گفت: کیست که دین خود را از اهل کتاب به دست آورد، آنان دروغ می‌گویند. آنگاه این عبارت را خواند: «فخانتاهما». ابن جریج می‌گوید: در حالی او را فرا خواند که گمان می‌کرد پسرِ او است، حال آنکه پسرِ زن او بود و زنش در این باره به او خیانت کرده بود. از این روی خداوند متعال می‌فرماید: «فخانتاهما»[2].

امّا بسیاری از علمای گذشته و حال این سخن را بس گزاف و ناروا دانسته‌اند، چنانکه ابن عباس ـــ حبر الامة و ترجمان القرآن ـــ می‌گوید: «هرگز زنِ هیچ پیامبری بدکاره نبوده است». فخر رازی در التفسیر الکبیر می‌گوید: قائلان به چنین نظری به آن فرموده الهی استناد می‌کنند که می‌فرماید: «فخانتاهما» امّا از این عبارت هرگز بر نمی‌آید که خیانت در همین زمینه بوده که

---

۱. تفاسیر معتبر، ذیل آیات پیش‌گفته.
۲. تفسیر قرطبی، ص ۳۲۷۴.

آنان یاد کرده‌اند. به ابن عباس (رض) گفته شد: آن خیانت چه بوده است؟ گفت: زن نوح می‌گفت: «شوهرم دیوانه است» و زن لوط نیز به هنگام ورود مهمانان، مردم را باخبر می‌ساخت. در تفسیر طبری از سلیمان بن قیس روایت شده است که گفت: شنیدم که در کنار کعبه از ابن عباس دربارهٔ عبارت قرآنی «فخانتاهما» پرسیدند و او گفت: هرگز خیانت آنان به گونهٔ زنا نبوده است، بلکه زن نوح می‌گفت که شوهرم دیوانه است و زن لوط نیز مردم را به مهمانان [او] رهنمون می‌شد. آنگاه عبارتِ «إنّه عمل غیر صالح» را خواند. از این گذشته دلیل قاطع بر نادرستی این دیدگاه آن است که خداوند متعال می‌فرماید: «الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ الْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ، وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ، وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ / زنان ناپاک سزاوار مردان ناپاکند و مردان ناپاک سزاوار زنان ناپاکند و زنان پاکیزه سزاوار مردان پاکند و مردان پاک سزاوار زنان پاکیزه‌اند ...» [نور/ ۲۶].

همچنین خداوند متعال می‌فرماید: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً، وَ الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ، وَ حُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ / مرد زناکار مگر با زن زناکار یا مشرک ازدواج نمی‌کند و زنِ زناکار، او را جز مرد زناکار یا مشرک به زنی نمی‌گیرد. این امر بر مؤمنان حرام شمرده شده است» [نور/ ۳] [1].

آلوسی در روح المعانی می‌گوید: اینکه دربارهٔ عبارت قرآنیِ «فخانتاهما» سخنانی گفته‌اند، و گناهی بزرگ و ناسنجیده مرتکب شده‌اند، چرا که خداوند متعال پیامبرانش را از اموری بسی کمتر از این پاک داشته است، دور بادا از دامن پاکشان که انگشت طعن به سوی آنان دراز شود، بلکه مراد از آن، خیانت در دین است، آنگاه نسبت دادن این محنت به حسن و مجاهد نیز گناه آشکاری است.

ابوسعود می‌گوید: اینکه دربارهٔ عبارتِ قرآنی «فخانتاهما» سخنانی گفته‌اند، گناهی بزرگ و سنجش‌ناپذیر است، چرا که ساحت پیامبران، صلوات الله و سلامه علیهم، بسی والاتر از آن است که انگشت طعن به سوی آنان نشانه رود، بلکه مراد از خیانت در این آیه، خیانت در دین است. بیضاوی می‌گوید: به دلیل هدایت نشدنش بود، چرا که خداوند متعال می‌فرماید: «فخانتاهما» و برداشت برخی کسان در این باره ناصواب است، چرا که انبیاء (ع) از رخدادِ چنین اموری حفظ شده‌اند و مراد از خیانت، خیانت در دین است. امّا در این باره که برخی

---

۱. تفاسیر معتبر، ذیل آیات پیش‌گفته.

می‌گویند: سرزدن چنین خطایی از زن پیامبر در قیاس با کفر که گناهی بزرگ‌تر از زناکاری است، چندان بعید نمی‌نماید، چنانکه زنِ نوح کافر بود و خداوند او را به عنوان یک زن کافر نمونه آورده است و کسی که بتواند چنین گناه بزرگی را مرتکب شود، آنگاه انجام دادن گناهان کوچک‌تر بر او آسان خواهد بود. در پاسخ به چنین پنداری باید گفت که بطان چنین استدلالی روشن است، چرا که کفر زن ــ با وجود آنکه بزرگ‌ترین گناه است ــ زیانی جز برای او ندارد و مایهٔ ننگ و رسوایی شوهرش در میان مردم نخواهد بود، از این روی خداوند متعال ازدواج مسلمان با اهل کتاب را روا شمرده است. اما نابکاری ــ که با وجود آنکه گناهی کوچک‌تر از کفر است، امّا ــ زیانش تنها متوجّه زن نیست و ــ دست‌کم در میان مردم ــ مایهٔ ننگ و موجب رسوایی شوهر نیز می‌شود، به نحوی که از شرمگینی نمی‌تواند با مردم همنشین شود.
از این روی چنانکه ابن کثیر می‌گوید: بسیاری از پیشوایانِ دینی در مقام تخطئه دیدگاه کسانی برآمده‌اند که وی را پسر واقعیِ حضرت نوح نمی‌دانند و نزد خویش خیال می‌بافند[1]. البته برخی دیگر معتقدند که وی پسرِ زنِ او بوده است، چنانکه حسن بصری، مجاهد، عبید بن عمیر، ابو جعفر (امام محمد باقر (ع) ) و ابن جریج بر این باورند[2] و در تفسیر قرطبی آمده است که عروة بن زبیر این عبارت را «و نادی نوح ابنها» [یعنی پسرِ همسرش] قرائت کرده است، آنگاه قرطبی می‌گوید که این قرائت نادر است و ما هرگز قرائت مورد اتّفاق را رها نمی‌کنیم[3]، والله اعلم.

گروهی دیگر معتقدند که وی فرزندِ صلبیِ حضرت نوح بوده است و ما نیز ایمان کامل داریم که او فرزند نوح و از جمله کسانی بود که به سبب کفر و مخالفتش با پدر و پیامبر خدا، نوح (ع)، با دیگر کافران غرق شد. ابن عباس می‌گوید: «زنِ هیچ پیامبری هرگز زناکار نبوده است، و او فرزند صلبی‌اش بود، ضحاک و عکرمه و سعید بن جبیر و میمون بن مهران و دیگران نیز بر همین باورند، چنانکه به سعید بن جبیر گفتند، نوح می‌گوید: «اِنَّ اِبْنِی مِنْ اَهْلِی». آیا از اهل او بود؟ آیا پسرش بود؟ در پاسخ نخست خداوند متعال را بسیار تسبیح کرد و گفت: «لَا اِلٰهَ الاَّ اللهُ! خداوند به محمد (ص) می‌فرماید که او پسرش بوده و شما می‌گویید پسرش نبوده است. آری پسرش بوده، اما نیت، عمل و دینی مخالف با او داشته است، از این روی

---

۱. عبد الوهاب نجّار، پیشین، ص ۴۱ ــ ۴۵.
۲. تفسیر ابن کثیر، ۲/ ۶۹۳.
۳. تفسیر قرطبی، ص ۳۲۷۵.

خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ»[1].

قرطبی می‌گوید: به نظر می‌رسد ـ ان شاء الله ـ همین نظر به دلیل ارزش و اعتبار گویندگانش درست باشد و اینکه خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ» نفی معنوی است و فرزندی او را نفی نمی‌کند و اینکه می‌فرماید: «فخانتاهما» یعنی در نپذیرفتن دین شوهرانشان به آنان خیانت کردند و این عبارت احتمال دیگری نمی‌پذیرد. چنانکه زن نوح به مردم می‌گفت که شوهرم دیوانه است، چنانکه به نوح گفت: آیا پروردگارت تو را یاری خواهد کرد؟ نوح گفت: آری، زنش پرسید: چه وقت؟ نوح پاسخ داد: آنگاه که تنور فَوَران کند. آنگاه او رفت و به قومش گفت: ای مردم، بدانید که او دیوانه است، می‌پندارد وقتی که این تنور فوران کند خداوند او را یاری خواهد کرد. خیانت او همین بود و خیانت زنِ لوط نیز آن بود که مردم را از حضور مهمانان [شوهرش] آگاه می‌ساخت[2].

طبری در تفسیر خود از فضالة بن فضل کومی روایت کرده که گفت: بزیغ می‌گوید: مردی دربارهٔ پسر نوح از ضحاک پرسید و او در پاسخ گفت: آیا از این نادان در شگفت نمی‌شوید؟ از من دربارهٔ پسر نوح می‌پرسد. او پسر نوح است، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «قال نوح لابنه». از طریق جبیر از ضحاک روایت شده که گفت: سوگند به خداوند که وی از صلب او است. همچنین طبری از ضحاک روایت کرده که وی عبارتِ قرآنیِ «و نادی نوح ابنه» و «و لیس من اهلک» را تلاوت کرد و گفت که این عبارت به آن معنی است که وی اهل ولایت تو نیست، یعنی از آنان نیست که نجاتشان را به تو وعده داده‌ام. «إنّه عمل غیر صالح» آنگاه می‌گوید کارِ ناشایستش آن بود که به خداوند شرک آورد[3].

نسفی در تفسیر خویش روایت کرده که شیخ ابو منصور گفته است که نوح (ع) می‌پنداشت پسرش بر آیین او است، چرا که او نفاق می‌ورزید، در غیر این صورت هرگز نمی‌گفت او از خاندانِ من است و هرگز خواستارِ رهایی او نمی‌شد. چه، پیش از این خداوند متعال از درخواست عفو نسبت به چنین کسانی نهی کرده بود، چنانکه می‌فرماید: «وَ لاٰ تُخاطِبْنی فِی الَّذینَ ظَلَموا إِنَّهُمْ مُغْرَقُون/ در حق آنان که ستم کرده‌اند، با من سخن مگوی، چرا که آنان غرق شدنی اند» [هود/ ۳۷]. بنابراین، حضرت نوح بنابر ظاهر امر، نجاتِ او را خواهان شد. چنانکه

۱. تفسیر قرطبی، ص ۳۲۷۴.
۲. پیشین، ص ۳۲۷۵.
۳. تفسیر طبری، ۵/ ۳۴۵.

اهل نفاق در حضور پیامبر اکرم (ص) اظهار ایمان می‌کردند و کفر خویش را پنهان می‌داشتند و آن حضرت این را نمی‌دانست تا اینکه خداوند متعال او را آگاه کرد، امّا اینکه می‌فرماید: «لَیْسَ مِنْ اَهْلِک» یعنی وی از زمرهٔ کسانی نخواهد بود که به آنان وعدهٔ نجات داده‌ایم یعنی همان مؤمنان راستین در پنهان و آشکار[1].

در نگاه طبری، درست‌ترین نظر در این باره آن است که آیه را چنین تأویل کنیم که او از زمرهٔ آن خاندانت نیست که رهایی آنان را به تو وعده داده‌ایم چرا که او مخالف دین تو و منکر من است. و او در واقع پسرش بوده، چرا که خداوند متعال به پیامبرش، محمد (ص) خبر داده که وی پسر نوح بوده است و می‌فرماید: «و نادی نُوح اِبْنِه» هرگز روا نیست که خداوند او را پسرش بداند و در واقع چنین نباشد، همچنین عبارتِ «إنّه لیس من أهلک» دلیل آن نیست که او پسرش نبوده، چرا که احتمال دو معنی پیش‌گفته درباره‌اش می‌رود. همچنین می‌توان چنین تأویل کرد که وی اهل دینِ تو نیست و کلمهٔ دین در عبارت حذف شده باشد، چنانکه در عبارت « وَ اَسْأَلَ القَرْیَةَ الَّتی کُنّا فیها» شاهد چنین حذفی هستیم[2].

---

۱. تفسیر نسفی، ۲/ ۱۹۱ ـ ۱۹۲.

۲. تفسیر طبری، ۱۵/ ۳۴۷.

بخش دوم

# قصّه توفان در الواح و آثار کهن و تورات

از دیر زمان داستانِ توفانِ بزرگی که موجب شد نزدیک به تمامیِ مردمان زمین نابود شوند، در میان مللِ مختلف جهان در حدّ گسترده‌ای رواج داشته است، از جمله در برخی از جوامعِ کهن خاور نزدیک، هند، برمه، چین، مالدیو، استرالیا، جزایر اقیانوس آرام و در جوامع سرخ‌پوست، داستان‌هایی درباره توفان وجود داشته است.[1]

سرجیمز فریزر (Sir James Frazer) پژوهشی دربارهٔ داستانِ توفان بزرگ در اسطوره‌های ملت‌های مختلف انجام داد که از مجموع آن چنین به دست می‌آید: که این داستان در قارّهٔ آسیا، استرالیا، آمریکای شمالی، مرکزی و جنوبی ــ در روزگار پیش از عهد اروپا ــ به نسبت کمتر در قارهٔ اروپا و از آن کمتر در آفریقا انتشار یافته است[2].

البته بسیار مهمّ است که در این مقام به این حقیقت اشاره کنیم که به رغم کثرت و انتشار داستان توفان در میان ملل مختلف، روایات آنها با همدیگر بسیار اختلاف دارند. چنانکه بخشی از آنها اسطوره‌هایی هستند که برای تفسیر برخی عوارض زمینی همچو خاک‌ریزش‌های گسترده‌ای که در محلّ وضع چنین اسطوره‌هایی پدید آمده‌اند، بر ساخته

---

1. Sollberger, E., *The Flood*, London, 1962, p. 11.

۲. جیمز فریزر، الفلکلور فی العهدا القدیم، ترجمهٔ نبیله ابراهیم، ص ۹۱ ـ ۲۱۹.

شده‌اند[1] البته باید این را نیز بر آن افزود که در آفریقا یک روایت اصیل مدوّن دربارهٔ توفان بزرگ به دست نیامده است، برای مثال در ادبیات قدیم مصر ــ که بی‌تردید مهم‌ترین و اصیل‌ترین ادبِ آفریقایی بلامنازع است ــ نشانی از این رخداد یافت نشده است، امّا داستانِ توفان منتسب به «گینهٔ شمالی» بیشتر از آنکه داستان و سرگذشت باشد، اسطوره است. تا آنجا که با بسیاری از خرافه‌ها و معجزات آمیخته است که حتی سنجش آن با داستان‌های دیگر دربارهٔ توفان، بسیار دشوار است؛ از آن گذشته با توجّه به اینکه آن اسطوره از طریق مبشران اروپایی به ما رسیده است، نمی‌توان دربارهٔ آن به یقین داوری کرد و آن را به اصل گینه‌ای یا اروپایی ارجاع داد. این را نیز باید افزود باز در همان جا روایت دیگری وجود دارد که بیان می‌دارد: پس از توفان، مردان به بوزینگان و زنان به استران مبدل شدند و دُمِ بوزینگان افزار شکار مردان بود، این جمله از مواردی است که به روشنی معلوم می‌دارد که تأثیر جدید اروپایی بر اسطوره‌های آفریقایی دربارهٔ توفان بزرگ تا چه مایه بوده است، در عین حال روایاتی هم که نویسندگان آلمانی دربارهٔ این توفان، در میان ساکنین آفریقای شرقی کشف کرده‌اند، همگی به نوع روایاتی مختلف از قصّه توفان در کتاب مقدّس (تورات و انجیل) است که از طریق مسیحیان در میان اقوام ابتدایی آن دیار راه یافته است.[2]

پیداست که غرض ما آن نیست که تمامی داستانها و اسطوره‌های پدید آمده در حاشیهٔ توفان بزرگ منجر به غرق شدن عالم را بررسیم، بلکه در این پژوهش به تحقیق قصّه توفان در منطقهٔ خاور نزدیکِ قدیم بسنده می‌کنیم؛ چرا، این روایات از متون و منابع تاریخی به دست آمده باشد یا اینکه به نحوی در کتاب‌های مقدّس در میان ادیان (تورات، انجیل و قرآن کریم) از آن سخن رفته باشد، البته نباید از نظر دور داشت که هر سه کتاب مقّدس ــ بدون استثناء ــ بر پیامبران برانگیخته در همین سرزمین (خاور نزدیکِ قدیم) فرو فرستاده شده‌اند و آن بزرگواران از آنجا برخاسته‌اند.

شاید یکی از انگیزه‌های من برای پژوهش در این باره، این احساس عمیق بود که مورّخان مسلمان باید جایگاه واقعی خود.را در پژوهش موضوعات تاریخیِ مرتبط با کتاب‌های مقدّس باز یابند؛ آن هم در روزگاری که شاید بتوان گفت محققان غربی (یهودی یا

---

۱. طه باقر، مقدمة فی تاریخ الحضارة القدیمة، جزء اول، «العراق»، ص ۴۶۰.

۲. جیمز فریزر، پیشین، ۲۰۱ ـ ۲۰۲.

مسیحی) در این میدان بسی گویِ سبقت را ربوده‌اند، البته تخصصی که در زمینه تاریخ قدیم دارم نیز یاور من در این کار بوده است، افزون بر آن، نیمهٔ نخست زندگیِ علمیِ خویش را نیز در زمینهٔ پژوهش‌های اسلامی مصروف داشته‌ام؛ اگر چه هرگز برای خود جایگاهی بیش از مرتبتِ عموم مسلمانان قائل نبوده‌ام، همانان که از امور مربوط به دینشان به اندازه‌ای فراگرفته‌اند که تکالیف خویش را بدانند، که البته دانشی در این حد، آنان را به مرتبتِ ویژهٔ دانشورانِ متخصص در پژوهش‌های قرآن کریم، حدیث شریف و علوم مربوط به آنها نمی‌رساند. آنگاه حضورم در میان اعضای هیئت علمی گروهِ تاریخ دانشکدهٔ زبان عربی و علوم اجتماعی، برای انجام دادن این تحقیق مزید بر علت شد.

## ۱. قصّهٔ سومری توفان

مردم تا همین اواخر سده ۱۹ م بر این باور بودند که تورات دیرین‌ترین منبعِ قصّهٔ توفان است، امّا با اکتشافات تازه ثابت شد که این باور وهمی بیش نبوده است، چنانکه محققان در سال ۱۸۵۳ م به نسخه‌ای از روایت بابلیِ آن دست یافتند و در فاصله سال‌های ۱۸۸۹ تا ۱۹۰۰ م، نخستین هیئت آمریکایی که در عراق به حفاری و کاوش مشغول شدند، به یک صفحهٔ گلی برخوردند که قصّهٔ سومری توفان در شهر «نیبور/نفر» بر آن نوشته بود، چنانکه «آرنو پوبل» نخستین کسی بود که در سال ۱۹۱۴ م آن را منتشر کرد و پس از آن کسانی دیگر نیز همین کار را کردند[1]، اگر چه نباید از خاطر برد که ترجمهٔ «پوبل» در پژوهش محققان همواره اصل و مبنا بوده و هست.

از نوعِ نوشتارِ قصه سومری چنین بر می‌آید که قدمت آن به حوالیِ عهد پادشاهِ شناخته‌شدهٔ بابل، حمورابی (۱۷۲۸ ـ ۱۶۸۶ ق. م) برمی‌گردد؛ نباید فراموش کرد که زمان پیدایی این قصه شاید بسی دیرتر از این زمان باشد. چرا که در زمان نگارش آن لوح، سومریان به طور مستقل وجود نداشته‌اند، بلکه آنان درگذر زمان، جذب قوم سامی شده بودند، چنانکه حتی زبانشان نیز در آن زمان از زبان‌های مرده به شمار می‌آید. با اینکه کاهنان و دبیرانِ سامی هنوز ادبیات قدیم و نصوص مقدّسِ محفوظ در دلِ متون ادبی را تدریس می‌کردند و

1. Arno Poebel, in PBS, IV, Part I, P. 9-10; L.W. King, Legends of Babylon and Egypt in Relation to Hebrow tradition, 1914; S.N. Kramer, Sumerian Mythology, Philadelphia, 1944, p. 97 - 98; ANET, p. 42-44.

آنان را دوباره می‌نوشتند. آنگاه باید در نظر داشت که کشف روایت قصّهٔ سامریِ توفان منجر به پیدایی این فرضیه شد که قدمتِ آن بسی پیشتر از زمان اشغال وادی فرات توسط سامیان بوده است و چنین می‌نماید که سامیان این قصه را پس از هجرت به وادی فرات از سومریان[1] گرفته باشند که پیش از آنان در آن منطقه می‌زیستند[2]. اما اینکه واقعاً سبب وقوع و خروش تندباد چه بوده است، درک آن (بویژه برای ما که در سرزمینی زندگی می‌کنیم که همواره ــ همچو بخش جنوبی عراق ــ شاهد خروش ناگهانیِ رودها هستیم) چندان دشوار نیست. امّا بی‌تردید وقوع چنین توفان بزرگی که در منابع سومری و بابلی از آن سخن رفته، رخداد سترگی بوده که پیش از چیرگی انسان بر رودها، همچو بستن سدّ و برخی کانال‌کشی‌ها برای آبیاری اتفاق افتاده است، چنانکه از روایات بر می‌آید، بارش بارانِ سیل آسا قرینِ تندبادهای ویرانگر بوده است[3].

قصّهٔ سومری توفان، چند رخداد مهّم را دربر دارد، چنانکه نخستین مطلبی که از خواندن خطوط آن می‌توان دریافت، به آفرینش انسان و گیاه و حیوان و به اصلِ مَلَکی آسمانی (فرشته گون) مربوط می‌شود، افزون بر آنکه از پنج شهر موجود پیش از وقوع توفان نیز سخن گفته است، امّا با تأسف باید گفت که از مجموعهٔ الواح دربردارندهٔ قصه تنها یک صفحه بر جای مانده است و حتی آن هم ناقص بوده و تنها یک سوّم پایانی آن را شامل می‌شود، چنانکه مقدمه و مؤخرهٔ ویژهٔ چنین نصّ مهمی از بین رفته است. از این روی، متن در بیشتر موارد

---

۱. موّرخان در این‌باره که سومریان غیر سامی بوده‌اند، اتفاق نظر دارند و آنان زبانی بیگانه و بی‌شباهت به زبان‌های سامی داشته‌اند و معلوم نیست که چه زمانیِ به وادی رافدین آمده‌اند. اگر چه برخی معتقدند که آنان در قرونِ آغازینِ هزارهٔ چهارم ق.م به این سرزمین آمده‌اند (AJA, 52, 1948, p. 156 - 164) همچنین دربارهٔ تعیین موطن اصلی آنان هم اختلاف نظر وجود دارد، از اسطوره‌هاشان چنین بر می‌آید که اینان از جنوب آمده‌اند؛ از این روی گروهی بر این باورند که آنان از منطقه‌ای واقع در شمال هند و میان افغانستان و بلوچستان از طریق خلیج فارس به این سرزمین کوچیده‌اند، آن هم وقتی که مدتی در غرب ایران سکونت گزیدند (عبد العزیز صالح، الشرق الادنی القدیم، ۱/ ۸۳۸؛ E.A.Speiser, The sumerian problem Revieved) امّا گروهی دیگر معتقدند که آنان از آن سوی قفقاز یا آن سوی دریایِ قزوین (خزر) آمده‌اند. «روتزنی» معتقد است که آنان از آسیای صغیر و برخی دیگر معتقدند که از سند آمده‌اند (احمد فخری، دراسات فی تاریخ الشرق القدیم، ص ۲۸)، امّا طه باقر (پیشین، ص ۸۹ ـ ۹۰) بر این باور است که آنان قومی بودند که در روزگاران پیش از تاریخ در عراق می‌زیستند و تمدن آنان در آن سرزمین اصیل است و حتی شاید بتوان سومریان را صاحبان تمدن «العبید» دانست. به رغم آنکه نمی‌دانیم صاحبان این تمدن به چه زبانی سخن می‌گفته‌اند.

۲. جمیز فریزر، پیشین، ص ۱۰۳.

۳. مجلة سومر، ج ۷، شماره ۱.

پیچیدگی‌هایی دارد. گمان می‌رود که شمار مجموعهٔ سطور تشکیل دهندهٔ این متن حدود سیصد سطر بوده باشد که از آن فقط یکصد سطر بر جای مانده که خوشبختانه اصلی‌ترین بخشِ آن نیز هست.

در هر صورت پس از سی و هفت سطر به معبودی بر می‌خوریم که بزودی انسان را از نابودی رهایی می‌بخشد و پس از آن، انسان، شهرها و پرستشگاه‌ها خواهد ساخت، آنگاه به دنبالِ آن، سه سطر بسیار پیچیده آمده است که شاید شامل آن چیزی باشد که آن معبود در این راه بذل و بخشش می‌کند. آنگاه از آفرینش انسان و حیوان و شاید گیاه سخن در میان آمده است ... آنگاه هفت سطر از بین رفته که تازه بعد از آن می‌فهمیم انسان فرشته‌خوی از آسمان فرود آمده و پنج شهر را بنیاد گذارده است. سپس سی‌وهفت سطر از میان رفته که شاید به پافشاری خدایان بر ایجاد توفان و نابودی بشر اشارت داشته است. هنگامی که بخشی از این متن خوانده می‌شود چنین بر می‌آید که برخی از خدایان [از بشر] ناخشنود بوده‌اند، آنگاه به دنبالِ این تصمیم سنگدلانه، مردم به نگونبختی گرفتار آمده‌اند ... سپس به قهرمانِ این قصّه «زیوسودرا/ ziusudra» بر می‌خوریم که به پرهیزگاری متّصف است و پادشاهی است که از خداوند پروا دارد و در اوج فروتنی و خشوع، کمر به خدمتِ او می‌بندد و دیری به جایگاهِ پاک خیره می‌شود؛ در حالی که در کنار دیواری اقامت گزیده که از آنجا ندای معبودِ خویش، «انکی» را می‌شنود که تصمیم اتخاذ شده از سوی مجمعِ خدایان را دربارهٔ فرستادنِ تندباد «برای نابود کردنِ نسلِ بشر» با او باز می‌گوید.

چه بسا بتوان با تأکید گفت که دنبالهٔ سخن با آموزش‌های الهامی به «زیوسودرا» پی گرفته شده است که کشتیِ سترگی بسازد تا خویشتن را از نابودی برهاند؛ امّا در اثر شکسته شدن بخش عمده‌ای از آن صفحه، سراسرِ این قسمت کاستی دارد که شاید به چهل سطر بالغ شود. از این روی ناگهان می‌بینیم که از موضوع هشدار خدا به انسان، به موضوع توفان بر می‌خوریم که تندباد و باران سیل‌آسا را وصف می‌کند که یکباره خروشی در گرفت، آنگاه داستان ادامه می‌یابد و می‌گوید: «پس از آنکه هفت شبانه روز تندبادِ قرینِ بارانِ سیل‌آسا بر زمین فرو بارید، خروشِ آب، زمین را به تاراج برد و آسمان گام بر آبِ خروشان نهاد، آنگاه خدای خورشید، «اتو» که ذرّه‌های زرّین نور را بر آسمان و زمین فرو می‌ریخت، بر آمد و وقتی اشعهٔ خورشید، فضای منتهی به کشتی را از هم شکافت، «زیوسودرا» نورِ پروردگارش را دید و دانست که آنان را تا چه مایه نواخته است. پس از کشتی بیرون آمد و خداوند

را سجده کرد و یک گاو و یک گوسفند قربانی کرد.

آنگاه باز صفحه شکسته و حدود سی‌ونه سطر از بین رفته است. در سطور باقی‌مانده چنین آمده که خداوند چگونه روح جاودانگی را در «زیوسودرا» دمید که در سرزمین «دلمون» در جایی که خورشید می‌درخشد، مستقر بود، یعنی همانجا که نیروی قهّار مرگ خـیمه افکـنده بود[1]. در اسطوره‌های سومری، دلمون همان مرکز آفرینش، بهشت جاودانـه است، [چـنانکه مقرر می‌دارند]: «سرزمین دلمون جایگاهی پاک است، سرزمین دلمـون جـایگاهی مـقدس است[2]»، آنگاه پس از آن «زیوسودرا» را وصف می‌کند که: «وی همان کسی است که سلامتِ جنس بشری را حفظ کرد».[3] با عنایت به سیاق لوحِ کوچک، این احتمال قوّت مـی‌گیرد کـه «زیوسودرا» حکمت را از پدرش «شورباک»، پسرِ «وبار ـ توتو» یکی از پادشاهانِ روزگـارِ قبل از توفان آموخته باشد، چرا که به فرزندش بارها سفارش کرده بود که خیرخواهی‌های او را بپذیرد و آنها را به کار بندد و از آنها نگریزد[4]. می‌توان به ترجمهٔ متن سومریِ قصّهٔ توفان که هم اکنون نیز در دست است، رجوع کرد[5].

تقریباً سی و هفت سطر از ابتدای متن شکسته و فرو ریخته و پس از آن چنین آمده است: «انسانها بندگانِ من هستند ... زود دربارهٔ این نابودی که آنان را فرو گرفته اندیشه‌ای کنم ... به نینتو ... دوباره آفریدگانم را بر می‌گردانم، آن مردمان را به زادگاهشان باز خواهم گرداند، امّا درباره شهرها باید گفت که به راستی در آنجا برای شرایع الهی بهر خویشتن جایهایی خواهند ساخت و سپس در آنجا صلح و آشتی برقرار خواهم کرد، ولی دربارهٔ خانه‌های ما (چه بسا مراد پرستشگاه‌ها باشد) باید گفت که آجرهایشان را در اماکن پاکی خواهند نهاد و او (خدا) ...

---

1. E.O. Jamas , *My Thes et rites dans le proche - orient ancion*, Paris, 1960, p. 247.

2. J. Mougayrol and J.M. Aynard, La Mésopotamie, Paris, 1965, p. 58 - 59.

۳. صموئیل نوح کرامر، اساطير العالم القديم، ترجمهٔ د. احمد عبدالحميد يوسف، ص ۹۷؛ جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۰۳ ـ ۱۰۵؛ نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، ۶/ ۲۶۴ ـ ۲۶۵؛ رشید ناضوری، جنوب غربی آسیا و شمال افريقيا، الكتاب الاوّل، ص ۲۲۲ ـ ۲۲۴؛ نیز:

Samuel Noah Kramer, "The Deluge", in ANET, 1966, p.42 - 44.

4. W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom literature,* Oxford, 1960, p. 92 F.

عبد العزيز صالح، پیشین، ص ۴۳۹.

۵. محمد عبدالقادر محمد، قصّة الطوفان في ادب بلاد الرافدين، ص ۱۱۰ ـ ۱۱۴؛ نیز:

Jack Finegan, *Light from the Ancient past*, 1969, p. 30 - 31; S.N. Kramer, in ANET, p. 42 - 44; and Sumerian Mythology, p. 97; S. Langdon, Semitic Mythology, 1931, p. 206 - 208.

کرامر، من الواح سومر، صص ۲۵۲ ـ ۲۵۹.

به‌طور ویژه به حرم روی کرده و شرایع بزرگ الهی را به تمام و کمال مقرّر داشته است و بر زمین ... آنجا ... مقرر شده، و پس از آنکه آنو، انلیل و انکی و نینهور ساج بشر را به عنوان «دارای سرهای سیاه» آفریدند[1] آنگاه [به حکمت خدایان] کشتزارها روییدند و حیوانات و دیگر آفریدگان چهارپای دشت پدید آمدند ... سپس باز حدود سی و هفت سطر درهم شکسته و فرو ریخته شده است ... آنگاه باز وقتی که فرمانروایی از آسمان مقرر شد و «تیارا»ی بزرگ، تختِ پادشاهی از آسمان فرو فرستاده شد. ... شعائر و شرایع بزرگ الهی را به تمام و کمال رساند و شهرهای پنجگانه را در ... اماکن پاک بنا نهاد و آنها را به نام خویش نامگذاری کرد و به عنوان مراکز پرستش مقرر داشت، نخستین شهر «اریدو» بود که آن را به «نودیمو» یِ رهبر بخشید، دوّمی «باد تیبیرا» بود که آن را به ... بخشید. سومین شهر «لاراک» بود که آن را به «أندو بیلهورساج» بخشید، و چهارمین شهر یعنی «سیبار» را به «اوتو» یِ قهرمان داد و پنجمین شهر را به نام «شورباک» به «سود» داد. و وقتی این شهرها را نامگذاری کرد و برای پرستش قرار داد، آنگاه احضار کرد ... سپس مقرر کرد که رودهای کوچک را پاک کنند. ... پس از این تقریباً سی‌وهفت سطر از بین رفته است ... توفان ... بدینسان ... را فرو گرفت، آنگاه نینتو مثلِ ... گریست و «آنانا»یِ پاک بهرِ مردمانش زاری کرد، آنگاه «زیوسودرا»یِ پادشا، باشیشو (لقب کهنوتی) برخاست و ... بزرگی ساخت ... او فرمانپذیر و فروتن و در اوجِ احترام بود ... همواره همه روز حاضر بود ... و هر نوع احترامی را بجا می‌آورد ... و همواره نام آسمان و زمین وردِ زبانِ او بود ... خدا دیوار [؟] ... و «زیوسودرا» در کنارش ایستاده بود و [این سخن را] شنید ... در کنار دیوار به سوی جانب راست من بایست، که به زودی در کنار دیوار سخنش را با تو خواهم گفت، به آموزه‌های من گوش فراده و به داوری ما ... به زودی تندبادی مراکز پرستش را فرو خواهد گرفت و نسل بشر را از میان خواهد برد، این یک تصمیم مقرر است، اتفاق نظر مجلس خدایان، بر اساس سخنی که «انو» و «انلیل» به آن فرمان داده‌اند

---

۱. سرزمین دارندگان سرهای سیاه، «سومر» بود و اینان سامی و آریایی نیستند و زبانشان هم سامی و یا هندی و اروپایی نبوده است
(H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancientorient*, p. 235, n. 2).
و چه بسا نگارش تصویری ورکاری سومری باشد و از این روی شاید این قوم دست‌کم در واپسین دورهٔ عهد ورکادر بین النهرین می‌زیستند و شاید هم در آغازین قرن‌های هزارهٔ چهارم ق.م (J. Finegan, op-cit, p. 29) بنابراین فرض (که آنان سومریان باشند) به آن معنی خواهد بود که آنان باشندگانِ «سومر» و «اکد» را شامل می‌شده‌اند و شاید هم به تمامی بشر اشارت دارد.

... به زودی فرمانروایی و حکومتش به پایان می‌رسد ... (آنگاه تقریباً چهل سطر از بین رفته است). تندباد با تمام نیرو هر چه تندتر و خشن‌تر خروشید، و پس از آن توفان از آن سرزمین[۱] چیزی بر جای نگذارد و از خروش تندبادها آن کشتیِ بزرگ بر امواج بزرگ آب‌ها شتابان در حرکت بود و «أوتو» که آسمان و زمین را روشن می‌کرد، برآمد و زیوسودرا پنجرهٔ کشتی بزرگ را گشود و «اوتو»یِ قهرمان، اشعهٔ خود را در آن کشتی تابانید و زیوسودرای پادشاه در برابر «اوتو»یِ عظیم سر به سجده گذارد، و در همان زمان توفان پرستشگاه‌ها را به تاراج برد و پادشاه یک گاو و یک گوسفند قربانی کرد ... (حدود سی و نه سطر از بین رفته است). تو با آسمان و نسیم زمین ــ به راستی ــ سخن می‌گفتی ... و او از آن محنت روان می‌شد ... و آنو و انلیل نسیم آسمان و نسیم زمین را ندا دادند و او خویشتن را گسترد ... آنگاه بود که رستنی‌های زمین [هر چه زیباتر] شکفته شدند و زیوسودرا در برابر آنو و انلیل سجده کرده و آنو و انلیل از زیوسودرا خشنود شدند، همان پادشاهی که نامِ هر چه رستنی و نسلِ بشر را پاس داشت. و آنان او را در سرزمین دلمون، (الأرض العبور) مسکن دادند، همانجا که برآمدِ آفتاب بود ...؛ امّا بقیهٔ لوح (سی و نه سطر) در هم شکسته است، از این روی نمی‌دانیم که پس از آن چه بر سر زیوسودرا آمده است. امّا باید معلوم داشت که واقعاً سرزمین «دلمون» کجاست؟

دانشمندان دربارهٔ تعیین جایگاه سرزمین سومریِ «دلمون» اختلاف نظر دارند، برخی معتقدند که در جهت جنوب غربی سرزمین‌های فارس (بخش شرقی ساحل خلیج فارس) واقع است[۲]. امّا گروهی دیگر معتقدند که همان منطقهٔ درّه سند است[۳]. برخی هم بر این باورند که دلمون سومری همان دشت‌های عراق و واقع در جنوب غرب بابل است[۴]، حال آنکه برخی دیگر قائل برآنند که همان بخش شرقی جزیرةالعرب، یعنی میان «مجان» و «بیت بنسانو» است[۵]. امّا بیشتر محققان بر این باورند که جایگاه دلمون، همان جزیرهٔ بحرین کنونی و یا جزیرهٔ بحرین و ساحل روبه‌روی آن است[۶].

۱. سرزمین سومر (ANET, p. 43).

2. S. N. Kramer, "Dilmun, The Land of the Living", BASOR, 96, 1944, p. 18 - 28.

3. S. N. Kramer, *The Indus Civilization and Dilmun, the sumerian paradise land Expedition*, Philadelphia, 1967, p. 45.

۴. جان الدر، الأحجار تتکلّم (ترجمهٔ عزّت زکی) ص ۳۰.

5. F. Hommel, *Grundriss*, I,S. 250.

6. P. B.Cornwell, "On the location of dilmun" , BASOR, 103, 1946, p. 3 - 11; J. Finegan, op - cit, p. 32.

اینک بدیهی است که بپرسیم: آیا هم اکنون در عراق هیچ آثاری و نشانه‌هایی باستانی که قصّه سومريِ توفان را به اثبات برساند، باقی مانده است؟

«سر لئونارد وولی» در سال ۱۹۲۹ م در کاوشهای خود در شهر «اور»، به طبقه‌ای از گِل و لای سیل‌آورد طوفانی (تقریباً به فاصلهٔ هشت گام) برخورد و نظر به انباشتگی این طبقه از گِل و لای و تا حدّ زیادی همخوانيِ زمانی آن با نصوص سومری و در نظر داشتن این حقیقت که بر قسمت فوقانی و زیرین آثاری واقع است که به روزگارِ تمدن «عبید» منتهی می‌شود، به این نتیجه می‌رسد که آن دلیلی مادّی بر توفان سومری است. همچنین نشانه‌هایی برجای مانده که نشان از ماقبل روزگارِ نخستین خاندان در جنوب عراق دارد. آنگاه «وولی» در منطقه‌ای وسیع گرداگرد «اور»، در ناحیه‌ای در شمال غربی برای یافتن گسترهٔ همین طبقه از لایِ سیل‌آورد به کاوش پرداخت و نتیجهٔ کار او نیز مثبت بود و از حفّاری خویش به این دیدگاه مشهور رسید که با توفانی که در کتابهای مقدّس آمده همخوانی دارد[1].

امّا دکتر رشید ناضوری بر این باور است که هرگز در این باره نمی‌توان به‌طور قطعی به این نتیجه رسید، چرا که بارها جنوب عراق قدیم شاهد خروش تندبادها و توفان بوده است، چنانکه نشانه‌هایی از این لای‌های سیل‌آورد نیز در دست است که بر وقوع توفان و سیل بزرگ در «شورباک» دلالت می‌کند که قدمت آن به بخش پایانی روزگارِ «جمدة نصر» دلالت می‌کند، همچنانکه موردی در «کیش» یافت شده که قدمت آن به پس از وقوع آن توفان‌ها برمی‌گردد. بنابراین، ارزیابیِ قطعیِ این سیلابها بسیار دشوار است و نمی‌توان به روشنی معلوم داشت که کدام یک از آنها با الواح پادشاهان سومر همخوانی دارد. چه بسا توفانِ «شورباک» نظر به آنکه این الواح به نام آن، به عنوان واپسین شهرِ پیش از توفان اشاره می‌کنند، با آن توفان همخوانی بیشتری داشته باشد، اما در عین حال نباید به‌طور کلی این موضوع را بعید دانست که توفانِ «اور» نیز موجب پیدایيِ یک طبقهٔ طولانی از لای سیل‌آورد شده باشد؛ باید این نکته را نیز افزود که دست نیافتن بر طبقاتِ سنگ ـ گِلِ موازی در تمامی شهرهای سومری همواره این احتمال را در ذهن انسان قوّت می‌بخشد که امکان دارد، طبقاتی از سنگ ـ گِل‌ها که «وولی» در اور به آنها دست یافته، تنها یک رسوب محلی باشد و هرگز نمی‌توان آن را

---

۱. رشید ناضوری، پیشین، ص ۲۲۵.

به‌طور فراگیر و شامل پذیرفت[۱]. در عین حال باز دلایلی از الواحِ پادشاهانِ سومری و نگاشته‌هایی به خط میخی در دست است که به سال ۲۰۰۰ ق.م[۲] و یا به زمانی تعلّق دارد که چندان متأخّر از نیمهٔ روزگارِ خاندانِ سومِ اور (حوالی ۲۱۱۲ ـ ۲۰۱۵ ق.م) نیست. شاید هم پیش از عهد «أوتو حیجال» از خاندانِ پنجم ورکاء أکدی باشد. اگر چه چنین پیداست که آنها را از روی الواحی کهن نگاشته‌اند که چه بسا قدمت آن به واپسین سالیانِ روزگارِ «اکدی» برمی‌گردد. در هر صورت این الواح دربردارندهٔ دانستنی‌هایی تاریخی است که قدمت آن به آغازین روزگارِ تاریخی در عراقِ باستان و حتی پیش‌تر از آن برمی‌گردد[۳].

آنگاه این سند چنین مقرر می‌دارد که: «وقتی فرمانروایی از آسمان فرو فرستاده شد، در شهر اریدو بود.» آنگاه آن لوح از هشت پادشاه سخن می‌گوید که پیش از توفان در پنج شهر فرمانروایی کردند، که عبارتند از: أریدو، بادتیبیرا (تپّهٔ مدائن در نزدیکی تللو)، لارک (ورکاء در نزدیکی کوت العماره)، سیبار (ابوحبة) و شورباک (تل فاره). این پادشاهان ۲۰۰ تا ۲۴۱ سال فرمان راندند، و آخرین این پادشاهان «وبار ـ توتو» بود که مدتی حکومت کرد. آنگاه پس از آن، حادثهٔ توفان اتّفاق افتاد و آن سرزمین سراسر غرقه شد. و پس از فرو نشستن توفان، پادشاهی دوّم از آسمان به «کیش/ تل أُحَیْمر کنونی در نزدیکی حلّه» و پس از آن به ورکاء (اِرک در تورات) فرو فرستاده شد، و آنجاست که لوح دیگر بار پس از آن از نام شهرهایی که بر عراق فرمان رانده‌اند یاد می‌کند[۴] به رغم آمار و ارقام اسطوره‌ای که این سند از قبیل مدّت زمان فرمانروایی پادشاهانش ارائه می‌دهد، باز بر ما دشوار است که بتوانیم از روی آن پایان روزگار اسطوره‌ای را از آغاز عصر تاریخی باز شناسیم. امّا نباید از خاطره برد که بی‌تردید از لابه‌لای این سند و توان به دانستنی‌های تاریخی درستی دست یافت؛ با این حال آنچه در این مقال در درجهٔ نخست اهمیت قرار دارد این است که چنین سندی به روشنی از

---

۱. پیشین، ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶

J. Finegun, op - cit., p. 24; H. W. F. Saggs, *The Greatness that was Babylon*, London, 1962, [footnote] , p. 34 - 35.

2. S. L. Wooiley, Excavations at Ur, London, 1963, p. 14.

3. Ibid, p. 14; J. Finegan, op - cit., p. 29.

4. J. Finegen, op - cit., p. 29 - 30; S. L. Woolley, op - cit, p. 14 - 15; A. L. Oppenheim, in ANET, p. 265 - 267; Thorkild Jacobson, "The Sumerian King List", Assyrian Studics, 11, Chicago, 1939; G. A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, p.346.

توفانی سخن می‌گوید که میان دو فرمانروایی پیش و پس از آن جدایی می‌اندازد، چنانکه فرمانروایی دوّم پس از وقوع توفان، با نزول دوباره از آسمان به «کیش» آنگاه به «ورکاء» و «اور» آغاز می‌شود. شاید از این امر بتوان چنین استدلال کرد که لوح پادشاهان سومری رخداد توفان بزرگ را به مثابهٔ قطع استمرار تاریخ دیرین عراق می‌شمارد، از این روی، باید آن را حد فاصل میان روزگارِ ماقبل تاریخی و عصر تاریخی دانست.

همچنین بسیار مهم است که به این موضوع اشاره کنیم که نشانه‌های دیرینه‌شناسی که در طبقات دو شهر «أریدو» و «ورکاء» یافت شده‌اند، حقیقتِ نصوص آمده در سندِ لوحِ پادشاهان سومری را از حیث جابه‌جایی سلطهٔ سیاسی در جنوب عراق قدیم و در میان آن شهرها ثابت می‌کند[1].

آنگاه «سرلئونارد وولی/ Sir Leonard Woolley» همین توفان مورد بحث را چنان بزرگ می‌داند که پس از آن در هیچ روزگاری عراق باستان شاهد چنان توفانی نبوده است، و می‌گوید درست است که در «اور» و در دیگر سرزمینهای بین‌النهرین می‌توان نشانه‌هایی دال بر وقوع سیلابهای موقت و محلی در ادوار مختلف تاریخ عراق باستان یافت؛ تا آنجا که در برخی موارد پی آیندی بیشتر از باران‌های فرو باریده در گستره‌ای محدود ندارد. این نیز درست است توفانی که نقطهٔ پایان تمدن «عبید» بود، از حیث زمان با تاریخ سومری که از طریق سنت‌ها به ما رسیده همخوانی دارد و خود همان توفانی است که لوح پادشاهان سومری از آن سخن می‌گوید، یعنی همان توفانی که تورات در سفر پیدایش از آن یاد می‌کند، همچنین نباید چنین پنداشته شود که این قصّه سراسر درست است. همچنین نباید غافل بود که موضوع جانشینی حقیقتی تاریخی است امّا تفاصیلی را که مؤلّف سومری یا عربی برای روشنگری‌ها و ذکر اوصاف بر آن افزوده است؛ هدفی که هر یک از آنها در نگارش آنها داشته‌اند، همخوانی دارد. به عنوان نمونه تورات می‌گوید که آب بیست و شش گام بالا آمد و چنانکه از قراین بر می‌آید تا حد زیادی این سخن درست است، چنانکه قصّهٔ سومری این واقعه بیان می‌کند که انسان پیش از توفان در کلبه‌هایی ساخته شده از «نی» می‌زیست و این امری است که درستی آن با حفاری‌های عبید و اور به ثبوت رسیده است. همچنین نوح (ع) کشتی‌اش را از چوبِ سبکی ساخته بود که آب در آن راه نمی‌یافت و در آن اثر نمی‌کرد، چنانکه از دو سو، آن را

---

۱. رشید الناضوری، پیشین، ص ۲۴۷.

اندود کرده بود و این امر نیز در حفاری‌ها به ثبوت رسیده است[1]. همچنین «سرلئونارد وولی» می‌گوید که در «اور» فرودینِ طبقهٔ بناهای سومری را یک طبقه گلینِ سرشار از کوزه‌های سفالی رنگارنگ، همراه با ادواتی از سنگ آتش‌زنه و بلور آتشفشانی یافته است که درازای این طبقه حدود شانزده پا (نزدیک به ۳ متر) است. فرودین طبقه سازه‌های گلین که شاید بتوان قدمت آن را به سال ۲۷۰۰ ق.م برگرداند. و چه بسا شهر «اور» در روزگار پیش از توفان در فروتر از این طبقه برپا بود که تاکنون در گستره‌ای فراخ از این منطقه کاوشهای فراگیر صورت نپذیرفته است و تنها چیزی که می‌توان به اثبات رساند این است که پیش از توفان شهری وجود داشته است ... دیگر آنکه آن سفال‌های رنگارنگ را پنهان داشته بودند و «وولی» چنین نتیجه می‌گیرد که دلیل پنهان داشتن این کوزه‌های رنگارنگ، که در جنوب سرزمین‌های رافدین پراکنده بود و برای یکبار به‌طور کامل پیش از توفان پنهان شده بود، آن بود که توفان کار ساکنان آن سرزمین را یکسره کرد و حتی آنان که زنده ماندند قدرت تولید سفال را از دست دادند، آنگاه ملتی دیگر (سومریان) به آنجا (یعنی همان سرزمین تهی از سکنه) آمدند و تمدنی تازه را بنیاد گذاردند و سفال‌هایشان را به جای دست (که در روزگار پیش از توفان رایج بود) با چرخ می‌ساختند، همچنانکه از افزارهای [ساخته شده از سنگ‌های] معدنی نیز به جای سنگ‌های آتشفشانی استفاده می‌کردند[2].

شاید این پرسش همچنان بر جای باشد که آیا توفان سومری، توفانی فراگیر بود که تمامی دنیا را غرق کرد، یا محدود به جنوب عراق بود؟

وولی در پاسخ به این پرسش می‌گوید، آن توفان سراسر جهان را فرو نگرفت بلکه محدود به ناحیه فرودستِ رودهای دجله و فرات بود که منطقهٔ مسکونی آن دیار را (میان کوه تا دشت) فرو گرفت که نسبت به کسانی که در آن سرزمین می‌زیستند، چنان می‌نمود که تمامی جهان غرق شده است. و مساحتی که توفان آنجا را در هم نوردید شاید درازایش به چهارصد میل و پهنایش به یکصد میل برسد، چنانکه بیشتر ساکنان آن دیار در اثر توفان غرق شدند و آن مردم بر این باور بودند که این بلا به منزله مجازاتی از سوی خداوند و به کیفر گناهان و خطاهایی است که مردم مرتکب شده‌اند، و تنها شمار اندکی از مردمان رهایی یافتند که در

1. Woolley, L. op - cit, p. 34 - 36.

۲. محمد عبدالقادر، پیشین، ص ۹۶ـ۹۷.

رأس آنان قهرمان این داستان یعنی همان «زیوسودرا» قرار داشت[1].

## ۲. قصّهٔ بابلی توفان

قصّه جلجامیش: دیر زمانی بشر از داستان بابلی توفان جز از لابه‌لای روایت «بیروسوس» که به زبان یونانی نوشته شده بود، چیزی نمی‌دانست (که در این باره سخن خواهیم گفت) تا اینکه «ه. رسام/ H. Rassam» در سال ۱۸۵۳م به نسخه‌ای از روایت بابلی توفان در کتابخانهٔ مشهور «آشور بنیپال» (۶۶۸ ـ ۶۲۶ ق.م) در پایتخت آشوری نینوا که قدمت آن به قرن هفتم قبل از میلاد برمی‌گردد، دست یافت.

در روز سوم ماه دسامبر سال ۱۸۷۲م «سیدنی اسمیت» اعلام کرد که موفق شده است که پاره‌های پراکندهٔ اسطورهٔ جلجامیش را که دوازده سرود (و بایسته است که بگوییم در دوازده لوح) نوشته شده است، فرای هم آورد که لوح یازدهم قصّه توفان را در بر دارد[2].

امّا دربارهٔ «جلجامیش» باید گفت که او یکی از پادشاهانی بود که نامشان در زمرهٔ پادشاهان ورکاء در روزگار نخستین خاندان ثبت است و از آن خاندان جز نام پادشاهانشان چیزی نمی‌دانیم، چنانکه برخی از آنان همچون جلجامیش موضوع داستانها و سرودهای اساطیری واقع شده‌اند، امروزه دانشوران این نظرگاه را ترجیح می‌دهند که این پادشاهان در عراق (و در شهر ورکاء) پیش از روزگار پیدایی خاندان‌ها و یا آغازین سال‌هایش فرمان می‌راندند.[3] اگر چه امکان تعیین تاریخ تقریبی روزگار «جلجامیش» از طریق سنگ‌نوشتهٔ موجود در موزهٔ عراق (هر چند با مبنای ناشناخته) همواره وجود دارد، چنانکه بر آن نوشته است که «ان می ـ براج ـ سی»، پادشاه کیش. و ثابت شده است که او پادشاه بیست و دوم از خاندان نخستین بوده است. «إن می ـ براج ـ سی» در عین حال پدر «أجا» دیگر پادشاه کیش نیز هست که بر ضد «جلجامیش» پنجمین پادشاه ورکاء (چنانکه از اسطورهٔ سومری «جلجامیش و أجا» برمی‌آید) به نبرد برخاست[4].

---

1. Werner Keller, The Bibleas History, London, 1967, p. 50 - 51; Woolley, L. op. cit., p. 36.

۲. جیمز فریزر، پیشین ص ۹۶ ـ ۹۷

M. F. Unger, unger's Bible Dictionary, p. 371.

۳. طه باقر، مقدمةٌ فی تاریخ الحضارات القدیمة، ۱/ ۴۵۹.

۴. نجیب میخائیل، پیشین، ص ۲۶۵ ـ ۲۶۷.

S. N. Kramer, in ANET, p. 44 - 47.

«جورج روکس» معتقد است که «ان می ـ براج ـ سی»، قدیم‌ترین فرمانروای شناخته‌شدهٔ سومری است و اگر بپذیریم «سارگون اکدی»، در فاصلهٔ سال‌های (۲۳۷۱ ـ ۲۳۱۶ ق.م) می‌زیست، آنگاه می‌توان تاریخ فرمانروایی «إن می ـ براج ـ سی) را حوالی سال ۲۷۰۰ ق.م تخمین زد، همچنین می‌توان آن تاریخ را آغازِ روزگارِ تاریخیِ عراقِ باستان نیز دانست[۱]. از این روی جلجامیش ـــ پس از این دوره و در فاصلهٔ زمانی نه چندان دوری می‌زیسته است.

از قدیم‌ترین اعصار تاریخ، جلجامیش در ادبیات عراق باستان شخصی شناخته شده و موضوع بسیاری از اسطوره‌های سومری و بابلی بود که پیرامون دلاوری‌ها و قهرمانی‌های او دور می‌زد، تا آنجا که تقریباً به قهرمانان یونانی در اشعار هومری و هراکلیوس و اسکندر در آثار عربی و نمرود در تورات همانند شده است[۲]، و آن حماسهٔ مشهور به قصّه جلجامیش که خبر توفان نیز بخشی از آن است، یکی از مشهورترین داستانها و حماسه‌های بشری است که خلاصهٔ آن از قرار زیر است:

قصّه توفان با پایان یافتن داستان جلجامیش هنگام از دست دادنِ دوستش «انکیدو»، آغاز می‌شود. بدین ترتیب که جلجامیش، پادشاهی فرزانه و با معرفت بسیار و پُردل و شجاع، امّا ستمکار و خودرأی بود. از این روی، خدایان، انکیدو را برایش آفریدند تا از مردم در برابر ستمکاریِ او دفاع کند، امّا درگیری به سود یکی از آنان و یکسره کردن کار دیگری نیانجامید. از این روی با همدیگر آشتی کردند و هر دو با پُردلی خطرهای بسیاری کردند، آنگاه «انکیدو» ناگهان مُرد و جلجامیش از فقدان او بسیار اندوهگین شد و از اندوه در بستر بیماری افتاد و بیمناک چشم به راهِ سرنوشت حتمی بود، اگر چه در عین حال در اندیشهٔ وسیله‌ای بود تا مگر با آن از شرّ مرگ در امان بماند، آنگاه بود که اندیشه‌اش او را به جدش «اوتنابیشتم» پسر «وبار ـ توتو» رهنمون شد تا آنکه راز جاودانگی انسانِ فناپذیر را از او باز پرسد، چرا که یقین داشت «اوتنابیشتم» از این امر آگاهی دارد چون خدایان او را تا به آن پایه بالا برده و به جایی رسانده بودند تا از نعمت جاودانگی برخوردار باشد.

جلجامیش برای یافتن گمشدهٔ خویش دشواری‌های سفری پرمشقّت و خطیر را تاب آورد. تا اینکه در اثنای این سفر، به زن و مردی در هیئت اژدها برخورد که از کوه نگهبانی می‌کردند،

---

۱. محمد ابوالمحاسن عصفور، معالم تاریخ الشرق الأدنی القدیم، ص ۳۴۹ ـ ۳۵۰؛
George Roux, Ancient Iraq, (Penguin Books), 1966, p.119 - 120; woolley, L., op. cit., p. 14.

۲. طه باقر، پیشین، ص ۴۵۹.

آنگاه پای در راهی هولناک و ظلمانی نهاد که از پیش هیچ انسانِ فناپذیری در آن گام نگذارده بود. سپس از دریای بی‌کرانه گذشت و به یکی از خدایان برخورد و از او خواست که وی را به جدش، «اوتنابیشتم» رهنمون شود، امّا آن خدا غرض او را دانست و با خیرخواهی از او پرسید: ای جلجامیش! به کجا می‌روی و به دنبال چیستی؟ آن زندگی را که می‌جویی نخواهی یافت، چرا که خدایان از زمانی که انسان را آفریده‌اند، مرگ را بهرهٔ او مقرر کرده‌اند و جاودانگی را بر خود ویژه گردانیده‌اند ... تا شب و روز شادکام باشی و تا هر روز زندگی است شادمان و مسرور باشی ... کودکی را بنواز که دستِ تو را می‌گیرد و شادمانی را به دلِ آن زنی درآر که در آغوش توست ... آری بهرهٔ بشریت همین است.» با این حال جلجامیش بر خواستهٔ خویش پای فشرد و خدایان چاره‌ای جز این ندیدند که خواسته‌اش را برآورده سازند.

سرانجام جلجامیش با نیای خویش «اوتنابیشتم» دیدار کرد و از او پرسید که به راستی آدمی چگونه جاودانه تواند شد؟ «اوتنابیشتم» در پاسخ گفت: آیا هرگز دیده‌ای که خانه‌ای را ساخته باشیم که برای همیشه بماند؟آیا هرگز پیمانی را بسته‌ایم که تا ابدالآباد استمرار داشته باشد؟ نه هرگز از دیرباز تا کنون کسی جاودانه نبوده است، وَه که مرده و خفته چه بسیار به همدیگر می‌مانند! نه مگر بر چهرهٔ هر دوی آنها ترس و مرگ پیداست؟ سرنوشت هر سرور و برده‌ای اینچنین است تا اینکه در دنیا به سر آمدِ خویش رسند ... وقتی جلجامیش از کسی که خود در دنیا انسانی فناپذیر بوده و آنگاه جاودانه شده، چنین پاسخی شنید و سخت در شگفت شد، «اوتنابیشتم» می‌باید شرح دهد که خود چگونه توانست از آن سرنوشتِ محتومِ تمامی انسان‌ها رهایی یابد. آنگاه قصّهٔ توفان بزرگ را اینچنین با او باز گفت که ترجمه‌اش به شرح زیر است[1]:

اوتنابیشتم به جلجامیش گفت: ای جلجامیش، هم اکنون پرده از اسراری بر خواهم داشت که بر تو پنهان بوده است. تو را از رازِ خدایان آگاه خواهم کرد. شورباک شهری است که از

1. E. A. Speiser, "The Epic of Gilgamesh", in ANET, p. 72 - 99.

نیز: محمد عبدالقادر، پیشین، ص ۹۸ ـ ۱۱۰؛ طه باقر، پیشین، ص ۴۶۷ ـ ۴۷۰؛ نجیب میخائیل، پیشین، ص ۳۴۷ ـ ۳۵۹؛ جیمز فریزر: پیشین، ص ۹۷ ـ ۱۰۱؛

J. Finegan, op. cit., p. 33 - 36; J. Gray, *Near Eastern Mythology*, p. 48 - 51; S. Langdon, Semitic Mythology, p.210 - 213; Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epicand Old Testament parallels*, 1949; E. A. Wallis Budge, *The Babylonian story of the Deluge and the Epic of Gilgamesh*, 1920; ANEA, p. 40; E. Campbell Thompson, *The Epic of Gilgamesh*, 1930.

وجود آن بر کنارهٔ رود فرات آگاهی داری، پیشینهٔ این شهر به قدمتِ خدایان است، وقتی ارادهٔ خدایان بر ایجاد توفان تعلّق گرفت، از میانشان «آنو»، پدرشان؛ «انلیل» شجاع، مستشارشان؛ «نینورتا»، معاونشان و «اینوجی» بازرس کانال‌های آب با آنان حضور داشتند و «نینجیکو ـ ایا» نیز که حاضر بود سخن آنان را به سوی کلبهٔ نی (شاید خانهٔ أوتنابیشتم) چنین بازتاب داد: ای کلبهٔ نی! ای دیوار، ای دیوار، ای کلبه نی بشنو! ای دیوار گوش فرا ده، ای مردِ ساکن در شورباک، ای پسرِ «وبار ـ توتو».

این خانه را ویران کن، و یک کشتی بساز، املاک و دارایی را واگذار و زندگیِ خویشتن را رهایی بخش. کالا را وانهِ و روح را زنده بگذار و تنها بر بالای کشتی تخم هر موجود زنده را بردار، آن کشتی که خواهی ساخت ابعادش برحسبِ این مقیاس خواهد بود؛ پهنایش با درازایش یکی است، سقفش را نیز مانند ایسو (عالم فروتر/ سفلی) قرار ده. من نیز این دعوت را دریافتم و به سرور خویش «ایا» گفتم: بلی مولای من، امّا می‌بینم که باید هر چه زودتر این فرمانت را به اجرا بگذارم، امّا پاسخ (مردم و پیران) شهر را چه بدهم؟ «ایا» زبان گشود و به خدمتگزارش، لی أنا، گفت که به آنان بگو: می‌دانم که انلیل با من دشمنی می‌ورزد، از این روی دیگر نمی‌توانم در شهر شما اقامت کنم و یا بر املاک انلیل گام بگذارم، از این روی به زودی در ژرفناها فرو روم و در کنارِ سرورِ خویش «ایا» سکنی گزینم، امّا شما بدانید که بارانی پیوسته بر شما فرو خواهد بارید ... بهین پرندگان، کمیاب‌ترین ماهی‌ها، زمین از فرآورده‌های بسیار سرشار می‌شود و به هنگام دمیدنِ سپیده، زمین از هر سوی فرای هم می‌آید ... (اینجا متن افتادگی دارد) و خردسالان آرامش خود را باز می‌یابند و بزرگان هر آنچه را که به آن نیاز داریم با خود آوردند.

روز پنجم کشتی را ساختم که مساحتش یک فدّانِ کامل (چهارصد و سی قصبهٔ مربع) و بلندای هر یک از دیواره‌هایش یکصد و بیست ذراع و درازای هر ضلع از سطح یکصد و بیست ذراع بود که اطرافش را به هم پیوستم و اجزایش را به هم بستم و در آن شش سطحِ تشکیل شده از هفت طبقه قرار دادم و سطح هر یک از آنها را به ۹ بخش تقسیم کردم و راه نفوذ آب به آنجا را بستم و هر ره‌توشه‌ای که لازم بود، برگرفتم و در آن گذاشتم و در تنور شش سار (سار = ۸۰۰ گالون) قیر و سه سار آسفالت فرو ریختم. این غیر از سه سار روغنی بود که سبدبه‌دوشان آوردند و نیز غیر از یک سار روغنی که به مصرف قیراندود کردن کشتی با الیاف رسید. در عین حال ناخدا دو سار روغن را ذخیره کرد و گاوهای نر برای مردم قربانی نمود و

هر روز یک شتر را کشت و به کارکنان آب میوه و دو جنس شرابِ سرخ و سفید داد که گویی آبِ جوی است تا آن را همچو جشن نخستین روز سال بنوشند، و گشوده شد ... روغن‌ها، برای آنکه آن در دستم گذاشته شود.

کار کشتی در روز هفتم تمام شد، و به آب انداختن آن نیز به دشواری صورت پذیرفت، تا آنجا که ناگزیر شدند الواح مسطح را از بالا و پایین بردارند، تا بتوانند دو سوّم بدنهٔ آن را به آب اندازند و من هر آنچه را که در نزد خویش داشتم با هر مقدار زر و سیم و هر موجود زنده‌ای که داشتم بار کشتی کردم و همهٔ خانواده و خویشاوندانم را نیز سوار کردم و همچنین حیوانات و دیگر وحوش کارآمد در کشاورزی و نیز همهٔ صنعتگران را با خود بر کشتی سوار نمودم. «شمس / شماس» برای من سرآمدی معین مقرر کرد، یعنی آنگاه که فرشتهٔ گمارده‌شده بر خروش تندبادها، شب هنگام بارانی کشنده فرو فرستد، بر کشتی نشینم و در آن را فرو بندم. روزِ موعود فرا رسید و آن فرشتهٔ گمارده شده بر تندبادها، شب هنگام بارانی مهلک فرو فرستاد و من همواره به سوی آسمان می‌نگریستم و می‌پاییدم، چشم‌اندازِ تندباد هولناک و رعب‌انگیز بود. از کشتی بالا رفتم و درش را بستم و به «یوزور ـ أموری»، ناخدای کشتی فرمان دادم که فرماندهی کشتی را بر عهده گیرد و تمامی پنجره‌ها را فرو بندد. به هنگامِ دمیدن سپیدهِ در آسمان ابری سیاه پدید آمد و «اداد» از درونش بانگی مهیب برآورد و «شولات» و «هانیش» همچون دو هشداردهنده بر فراز تپه و دشت پیشاپیش آن بودند، و «ایرجال/ نرجال خدای جهانِ فرودین» پایه‌ها (پایه‌های ویژهٔ سدّ عالم) را بر کند و «نینورتا» آمد و سدّها را در خروش آورد و «انوناکی» مشعلها را بر داشت و زمین را از آتش شعله‌ور ساختند و بیم از «اداد» به سطح آسمان رسید و نور را به تاریکی بدل ساخت و زمینِ فراخ چنان درهم پیچیده شد که گفتی به کوزه‌ای می‌ماند. تندباد جنوب با شتابی سخت یک روز تمام چنان وزیدن گرفت که حتّی کوه‌ها را نیز از بیم، لرزه به جان افتاد. و مردم چنان سراسیمه شدند که گویی جنگی سخت در گرفته است، چنانکه برادران همدیگر را نمی‌دیدند و مردم دیگر نمی‌دانستند در آسمان کیست و خدایان نیز از توفان بیمناک شدند و از آنجا گریختند و به آسمان «آنو/ در نظرگاهِ کیهان‌شناسی أکدیان بالاترین آسمان» بالا رفتند و همچو جانوران از دیوارهای بیرونی مأویٰ جستند. و «عشتار» همچون زنی که درد زایمان به سراغش آمده فریاد زد و بانوی خدایان (که صدایی غم‌انگیز داشت) با بانگی بلند فریاد برآورد: ای افسوس! روزگارانِ خوش تبدیل به سختی و ناخوشی شده است، چرا که من در گردهمایی خدایان، مردم را نفرین کردم،

امّا من چگونه در مجلس خدایان مردم را نفرین گویم و برای نابودی مردم اعلان جنگ کنم، حال آنکه من خود زندگی را به آنان بخشیدم، آنان دریا را همچون تخمِ ماهیان پر می‌کنند. و خدای «انوناکی» با او گریست و تمامی خدایان نیز با فروتنی گریستند و لبانشان به هم چسبید و آن توفانِ خروشان شش شبانه روز کامل پیاپی وزید و تندبادِ جنوب زمین را به تاراج می‌برد.

در روز هفتم تندبادِ جنوب از جنگی که به راه انداخته بود، از خروش باز ماند و آرام شد، تو گفتی لشکری خیالی است. دریا نیز آرام شد و تندباد و توفان فرو نشست و چون به فضا می‌نگریستی بر همه جا خاموشی فراگیری چیره بود و مردم همگی به گِل تبدیل شده بودند و زمین همچون سبویی شکسته بود و من پنجره را گشودم و نور فیض فروغش بر من فرو ریخت، آنگاه نشستم و گریستم و اشک بر چهره‌ام روان شد و در پهنای دریا به دنیا نگریستم و دیدم که در هر یک از اقلیم‌های چهارده (دوازده) گانه ستاره‌ای برآمده بود.

کشتی بر کوهِ نیصیر[1] پهلو گرفت و آن کوه کشتی را نگاه داشت و از حرکت باز داشت. یک روز و پس از آن روزی دیگر گذشت و کوهِ نیصیر همچنان آن کشتی را در چنگ گرفته و نمی‌گذاشت که از جای بجنبد، روز سوّم و چهارم و پنجم و ششم و نیز اینچنین گذشت و کشتی نتوانست از چنگ کوه برهد، در روز هفتم کبوتری را رها کردم، رفت، امّا باز گشت، چرا که نتوانسته بود مکانی را بیابد و در آنجا فرو آید. آنگاه «سنونو» را آزاد کردم امّا او هم برگشت، زیرا جای بلندی که بر آن فرود آید نبود، سپس کلاغی را رها کردم و رفت و دید که از میزانِ آب کاسته می‌شود، پس چیزی [یافت و] خورد و از آب نوشید و دیگر بازنگشت آنگاه همگی را به طرف بادهای چهارگانه فرستادم، و قربانی کردم و بر قلّهٔ کوه خیمه‌ای افراشتم و چهار دیگ برجای نهادم و بر کنارهٔ پایه‌هایش نی و چوب درخت صنوبر و آس (موزد) گرد آوردم و این بوی خوش و پاک به مشام خدایان رسید و پیرامون قربانی‌ها گرد آمدند و آنگاه که بانوی خدایان (عشتار) فرا رسید، زیورهای بسیاری را که «انو» بر اساس خواسته‌هایش برای او ساخته بود، برکَنْد و گفت: ای خدایان چنانکه من به راستی گردنبند لاجوردی در گردن خویش

---

۱. متون بابلی موقعیت این کوه نیصیر را میان دجله و زاب سفلی در شرق دجله دانسته‌اند. به‌هرروی احتمال یکی بودن آن با کوه بئر عمر جدرون وجود دارد.

Keller, op. cit., p. 57; Finegan, op. cit., p. 35; Speizer, AASOR, 8, 1926 - 27, p. 7, 17 - 18;

نیز: محمد عبدالقادر، قصّة الطوفان في ادب بلاد الرافدین.

را فراموش نخواهم کرد، این روزها را نیز همواره یاد می‌کنم و از خاطرها نمی‌برم، باید که خدایان به سوی قربانی‌ها پیش آیند مگر «انلیل» که نباید بیاید؛ چرا که او این تندباد نامعمول را پدید آورد و قومِ مرا به نابودی کشاند.

وقتی انلیل آمد و کشتی را دید، این امر بسیار بر او گران آمد و بر «اجیبی» (خدای آسمان) خشمگین شد و گفت: آیا روحی رهایی یافته است، بشر را نسزد که به جای ماند و «نیورتا» دهان گشود و گفت: امّا کسی جز «ایا» نقشه را بر ملا خواهد کرد، ای انلیلِ دلیر، او از همه چیز آگاه است. «ایا» زبان گشود و به انلیل قهرمان گفت: تو ای استوارتر از هر خدای، ای قهرمان، چگونه توفان را بر گناهکاری به کیفر گناهانش و بر تجاوزکار به کیفر تجاوزش فرو می‌فرستی. مهربان باش که در غیر این صورت [همه چیز] از هم خواهد گسست ... بردبار باش و در غیر این صورت خود داوری می‌کنم...

ای کاش به جای خروش توفان شیری می‌غرید و از شمارِ انسان‌ها می‌کاست، ای کاش گرگی به میانشان می‌تاخت و از شمارشان می‌کاست، ای کاش به گرسنگی دچار می‌آمدند و از شمارشان کاسته می‌شد، ای کاش به جای توفان، طاعون در می‌گرفت و به جای این توفان از شمار انسانها کم می‌کرد.

من از راز خدایان بزرگ پرده برنداشته‌ام بلکه اتراخاسیس (حکیم الحکما ـ اُوتنابیشتم) خوابی دید و با آن راز خدایان کشف شد. اینک دربارهٔ او هرگونه که می‌خواهی داوری کن. آنگاه «انلیل» به بالای کشتی آمد و دستم را گرفت و مرا بر پشت خویش گذاشت و همسرم را نیز گرفت و او را در کنارِ من قرار داد و در میان ما ایستاد تا ما را خجسته بدارد، سپس گفت: اوتنابیشتم، بشر به شمار نمی‌آید. ای گروه خدایان! او و همسرش به ما همانندتر خواهند بود، بنابراین، مرا گرفتند و در جایی دور در مصّب رودها اسکان دادند. امّا تو ای جلجامیش، کیست که بتواند جملگی خدایان را برای تو گردهم آورد تا زندگی دلخواهت را به تو ببخشند؟...

## داستان بیروسوس

در نیمهٔ نخست قرن سوّم پیش از میلاد و در روزگارِ «آنتیوخوس اوّل» (۲۸۰ ـ ۲۶۱ ق.م) یکی از کاهنان «مردوک»، خدای بابلی که به او «بیروسوس/ Berossos» می‌گفتند، تاریخ سرزمین خود را در سه بخش و به زبان یونانی نوشت، امّا با تأسف باید اظهار داریم که این

نوشته‌ها ــ که مرتبتش در این باره در حد نوشته‌های کاهن مورّخ مصری ،مانیتو، دربارهٔ آن دوره است ــ و دیدگاه قومی آن زمان از تاریخ عراق باستان را بیان می‌کند، به‌طور کامل به ما نرسیده است، بلکه تمام آنچه که بدان دست یافتم گزیده‌هایی است که توسط مورّخان متأخر یونانی حفظ شده و خوشبختانه این گزیده‌ها داستان بابلی توفان را نیز با رخدادهایی به شرح زیر شامل است:

در روزگار پادشاهی «أکسیسوثروس» وی یک شب در خواب دید که خدای «کرونوس» او را از توفانی بر حذر می‌دارد که به زودی زمین را دربر خواهد گرفت و کشت و زرع و نسل انسان را نابود خواهد کرد و در روز پانزدهم ماه «دایسیوس/ ماه هشتم سال مقدونی» وقوع می‌یابد، از این روی او باید تاریخ بشر را از سرآغازش بنویسد و نوشتهٔ خویش را در شهر «سیبار/ شهر خورشید» به خاک بسپارد تا در توفانی که همه چیز را نابود خواهد کرد از میان نرود [و اثری از تاریخ گذشته بر جای نماند]، همچنانکه به او فرمان داد که یک کشتی بسازد و بدان پناه برد.

«اکسیسوثروس» از پروردگارش دربارهٔ جایگاهی می‌پرسد که این کشتی‌اش را به سوی آن براند، که در پاسخ چنین دریافت می‌دارد که: «به سوی خدایان، لیکن پس از آنکه به خاطر بهترین مردم نماز بگزاری». آن پادشاه فرمان پروردگارش را پذیرفت و به انجام رساند و یک کشتی به درازای هزاروصد یارد و پهنای چهارصدوچهل یارد ساخت و تمامی خویشاوندان و یارانش را به آنجا در آورد و در آن افزون بر موجودات زنده از قبیل پرندگان و چهارپایان، گوشت و نوشیدنی نیز ذخیره کزد.

سرانجام توفان زمین را فراگرفت، امّا وقتی آب فرو نشست، آن پادشاه برخی از پرندگان را آزاد کرد که دوباره به نزدش برگشتند، آنگاه پس از چند روزی باز آنها را رها کرد و در بازگشت، دید که پاهایشان به گل آغشته است، امّا وقتی برای سوّمین بار این کار را تکرار کرد، دیگر پرندگان به کشتی باز نیامدند، از آنجا دانست که آب کاملاً فرو نشسته و زمین پیدا شده است، آنگاه از پنجرهٔ کشتی به بیرون نگریست ساحلی را دید که به سوی آنجا در حرکت بود، پس از آن کشتی در کنار یک کوه قرار گرفت و پادشاه و همسر و دخترش و نیز ناخدای کشتی فرود آمدند. سپس پادشاه برای خداوند سجده و قربانی‌ها کرد، آنگاه او و همراهانش مخفی می‌شوند و آنان که هنوز در کشتی بودند در جستجوی پادشاه و همراهانش برمی‌آیند، امّا اثری از آنها نمی‌یابند، در ادامهٔ جستجو، در فضا آوازی می‌شنوند که از آنان می‌خواست که از

خدایان پروا بدارند و در صدد جستن مخفی‌شدگان برنیایند، چرا که خدایان آنان را برگزیده‌اند تا در جوار آنان سکونت کنند. آنگاه از آن آواز فرمان یافتند که به بابل برگردند و نگاشته‌های مدفون در آنجا را بجویند و آن را در میان خود پخش کنند، همچنین از آن آواز شنیدند که می‌گفت، سرزمینی که در آنجا باز می‌ایستند، ارمنستان، خواهد بود، آنگاه آن قوم ــ آشکارا ــ به بابل بازگشتند و نگاشته‌های به خاک سپرده را از «سیبار» بیرون کشیدند و شهرهای بسیاری ساختند و سرزمین پاک را دگربار آباد کردند و با زادورود خویش در عمران و آبادانی بابل کوشیدند[۱].

در اثنای کاوش‌ها و حفاری‌های انجام شده توسط دانشگاه پنسیلوانیا در شهر «نیبور»[۲] اسطوره‌ای دیگر، بس دیرین‌تر از سایر اسطوره‌های موجود به دست آمد که بر پاره‌ای از سفال نسوز تدوین شده است. استاد «ه.و. هیلبرخت» که دیر زمانی دربارهٔ اسلوب نگارش آن و نیز در مورد جایی که در آنجا به آن دست یافته پژوهش کرده، معتقد است که این روایت پس از سال ۲۱۰۰ ق.م تدوین نشده است. در این روایت آمده که خدا ظاهر شد تا خبر وقوع توفانی را که همهٔ جنس بشر را در یک آن بر باد می‌داد، آشکارا باز گوید، آنگاه مردی را از این توفان بر حذر داشت و از او خواست که کشتی بزرگی بسازد که سقفی بسیار استوار داشته باشد تا بتواند در آن زندگی خویش را نجات دهد و همچنین با خود انواع گوناگون حیوانات اهلی و پرندگان آسمان را همراه آورد[۳].

همچنین شواهد باستانی بسیاری دربارهٔ قصّهٔ توفان وجود دارد که نگاشته‌های یک لوح شکسته‌ای که در شهر «سیبار» و در اثنای حفاری‌های انجام شده توسط دولت ترکیه به دست آمده و قدمت آن به حوالی سال ۱۹۶۶ ق.م برمی‌گردد، آن را تأیید می‌کند که افزون بر اشاراتی که به بارانی تند و کشتی ساخته شده به فرمان پادشاه پرهیزگار در شورباک و نیز افرادی دارد

۱. جیمز فریزر، الفلکلور فی العهد القدیم (ترجمهٔ نبیله ابراهیم)، ۱/ ۹۴ـ۹۵.
۲. نیبور در فاصله یکصد میلی جنوب بغداد و تقریباً در نیمهٔ مسافت میان کیش و شورباک واقع بوده است. نیبور در عراق باستان از مهم‌ترین مراکز فرهنگی سومریان به شمار می‌آمد، چنانکه بزرگ‌ترین شهر مقدّس نیز بود. و چه بسا بزرگ‌ترین مرکز دینی در بابل، چنانکه «انلیل»، خدای این شهر، رئیس مجمع خدایان بابل بود. از این شهر هزاران الواح نگاشته شده و پاره‌های سنگ نوشته به دست آمده که در هزارهٔ سوم و دوم ق.م تصنیف شده که به وضوح بر گسترهٔ نفوذ فرهنگ سومری دلالت می‌کند (KFTS, p. 277)؛
J. P. Peters, *Nippur, or Explorations on the Euphrates*, 2 vols., 1897; H. W. Hilprecht, *The Excavations in Assyria and Babylonia*, 1903, p. 289.

۳. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۰۲.

که به واسطهٔ همین کشتی از توفان رهایی یافتند، می‌توان نام «آثرخاسیس/ آترام خاسیس» را نیز از آن به دست آورد[1].

اینها مهم‌ترین روایات قصّه توفان در عراق باستان بودند و پیش از آنکه قصّه‌های سومری و بابلی را با همدیگر بسنجیم، میل دارم که به این حقیقت اشارتی بکنم که در آرشیو «بوغاز کوی»، پایتخت حیتی‌ها به نسخه‌ای دست یافته‌اند که قدمت آن به هزارهٔ دوّم ق.م برمی‌گردد. از آن گذشته ترجمه‌ای از این قصّه به زبان حیتی و ترجمه‌ای دیگر به زبان حوری نیز که بر صفحه‌ای حوری نگاشته شده، به دست آمده است.

جیمز فریزر[2]، بر این باور است که ویژگیهای اساسی قصّهٔ سومری توفان با آن قصّهٔ توفان که در واقعه جلجامیش بیان شده، همخوانی دارد و تفاوت آن دو در طولانی بودن و کثرت رخدادهای وقوع یافته در اسطورهٔ جلجامیش است، چرا که در هر دو قصّه خدای بزرگ چنین مقرّر داشته که جنس بشر از راه غرقه شدن زمین در آب باران فرو باریده از آسمان نابود شود، و در هر دو قصّه خدایی دیگر مردی را از پیدایی چنین مصیبتی برحذر داشته و او و همراهانش را از طریق ساختن یک کشتی رهایی بخشیده است، همچنین در هر دو قصّه اوج خروش آب در روز هفتم اتفاق افتاده است و سرانجام اینکه در هر دو داستان پس از فرو نشستن توفان آن انسان برای خدایان قربانی عرضه داشته و پس از آن خدایان او را به جوار خویش بالا برده‌اند.

امّا تنها اختلاف جوهری میان این دو روایت در نام قهرمان داستان خود را می‌نمایاند که در روایت سومری «زیوسودرا» و در روایت سامی همان «اتنابیشتم» یا «آثرخاسیس» است.

### ۳. قصّه یهودی توفان به روایت تورات

این قصّه در اصحاح‌های ششم تا نهم سفرِ پیدایش وارد شده که رخدادهایش به تصویر نصّ عربی تورات به ترتیب زیر است:

«شمار مردم روی زمین رو به فزونی می‌نهاد و زنان دختر می‌زاییدند، آنجا بود که پسران خدا، دختران مردم را زیبا یافتند، از این روی از آن میان کسانی را به زنی گرفتند و دیری نپایید

---

۱. پیشین؛ نیز: E. Soilberger, *The Flood*, p. 24 F.

۲. جیمز فریزر، ص ۱۰۵.

که زنانی از دختران مردم، برای آنان فرزندانی از پسران خدا زادند «که اینان همواره ستمکار بودند».

آنگاه بود که خدا دید شرّ آدمیان در زمین رو به فزونی نهاده است و از این کار انسان در زمین اندوهگین شد و دلش آزرد، از این روی تصمیم گرفت آدمیان و چارپایان و جانوران و پرندگان را از روی زمین بردارد و نوح را از این نابودی مستثنی کرد، «چرا که او مردی نیکوکار و در میان نسل خویش فردی کامل بود و نوح با خدا همراه شد».

بدی‌های مردم هر چه بیشتر و زمین پر از ستم شد و خدا پایان کار بشر را اعلام کرد، چرا که به بدی و گمراهی روی آورده بود و از نیت خویش نوح را آگاه کرد و به او فرمان داد تا کشتی بزرگی بسازد که «درازایش سیصد ذراع و پهنایش پنجاه ذراع و بلندی‌اش سی ذراع بود» و آن را از درون و بیرون با قیر و قطران اندود کند تا آب در آن راه نیابد و افزون بر زن و فرزندان و همسران فرزندان و خوراک مورد نیاز کشتی‌نشینان، از هر موجود زنده‌ای یک جفت (نر و ماده) به کشتی در آورد[1].

آنگاه خدا در اصحاح بعدی فرمان‌های خویش به نوح را چنین پی می‌گیرد که خود و همراهانش به کشتی در آیند: «و از تمامی چارپایان پاک با خویش هفت جفت نر و ماده و از چارپایان ناپاک یک جفت نر و ماده و از پرندگان آسمان هفت جفت نر و ماده برای برجای ماندن نسل بر روی کرهٔ زمین برگیر». این از آن روی بود که خداوند مقرر داشت که زمینیان و هر کس و هر چیز که در آن می‌زیستند پس از هفت روز از طریق بارانی که چهل شبانه روز بر زمین فرو خواهد بارید، غرق خواهند شد. آنگاه نوح از خدای خویش فرمان گرفت و همراه با خانواده و یاران خویش بر کشتی نشست و افزون بر پرندگان و دیگر جنبندگان زمین، از جانوران پاک و ناپاک جفت‌های (نر و ماده) را با خود همراه آورد.

در روز هفتم ماه دوّم سال ششصد از عمر نوح توفان آغاز شد «تمامی چشمه‌های جوشان بزرگ شکافتند و طاقهای آسمان گشوده شد و توفان چهل روز در زمین استمرار یافت». آبها هر چه افزون‌تر شدند و آن کشتی از زمین بالا آمد و آب تمامی کوه‌های بلند زیرآسمان‌ها را فرو پوشاند و آب به بلندی پانزده متر بالا آمد و پیکرهٔ هر جنبندهٔ روی زمین از انسان گرفته تا پرندگان و چارپایان و وحوش و تمامی خزندگان نابود شد و تنها نوح و همراهانش که در

---

۱. سفر پیدایش، ۶: ۱ ـ ۲۲.

کشتی بودند، زنده ماندند[1].

یکصد و پنجاه روز گذشت تا پس از آن آب فرو نشست، تا اینکه در روز هفدهم ماه هفتم کشتی بر کوه آرارات پهلو گرفت و در روز اوّل ماه دهم قلّه‌های کوه‌ها پیدا شدند، آنگاه پس از گذشت چهل روز نوح کلاغی و سپس کبوتری را فرستاد و پس از مدتی باز گشتند چرا که جایی برای نشستن نیافتند، آنگاه نوح دوباره پس از هفت روز این کار را تکرار کرد و کبوتر به سویش باز نگشت.

در روز نخست ماه اوّل از سال اوّل پس از ششصدمین زادروز زندگی نوح، «ناگهان روی زمین از آب خشک شد» و نوح فرمان یافت که با همراهان و حیوانات و جانواران و پرندگان از کشتی بیرون آمد، آنگاه نوح قربانگاهی برای پروردگار ساخت و آتشگاهی [برای سوختن قربانی] بر پا کرد، «پس بوی خشنودی به مشام پروردگار رسید و در دلِ خویش گفت دیگر بار هرگز بهر انسان زمین را نفرین نخواهم گفت ... و دیگر اینچنین تمام زندگان را نمی‌میرانم[2]».

«خداوند متعال به نوح و فرزندانش برکت داد و به آنان گفت [بکارید] و محصول تولید کنید و جمعیت انسانی را فزونی بخشید و این سرزمین را پر کنید و باید که تمامی حیوانات زمین و پرندگان آسمان از شما پروا بدارند و بیم شما را در دل داشته باشند». آنگاه کشتن یکدیگر را بر آنان حرام کرد، زیرا «کسی که خون انسان را بریزد، خون او ریخته می‌شود، چرا که خداوند به هیأت خویش انسان را آفریده است»[3]. آنگاه خداوند علاوه بر پرندگان و چهارپایان و تمامی وحوشِ زمین، پیمان خود را با نوح و فرزندانش و زادورود آنان استوار داشت [به این مضمون که] پس از آن روز دیگر توفانی [چنان فراگیر] در نگیرد، این از آن روست که خداوند قوس خویش را به نشانهٔ پیمان میان خویش و هر جاندار زمینی در ابر نهاده و هرگاه که ابر در زمین پراکنده شود و رنگین‌کمان آشکار گردد، خداوند پیمان خود را به یاد می‌آورد و چنان توفانی در نمی‌گیرد که تمامی جاندارانِ زمین را نابود کند[4]. آنگاه تورات قصّه توفان را با روایتی بس ناسزا و نادرست به پایان می‌برد که از آن چنین برمی‌آید که نوح (ع) پس از رهایی از توفان ــ یک بار ــ شراب انگوری را نوشید که رزِ آن را به دست خود

---

۱. سفر پیدایش، ۷/ ۱ـ ۲۳
۲. همان، ۷/ ۱ـ ۲۱
۳. همان، ۷/ ۱ـ ۲۳.
۴. همان، ۹/ ۱ـ۱۷.

کاشته بود، آنگاه هوش خود را از دست داد/ مست شد و عورتش آشکار گردید و پسرش حام او را در چنین هیئتی دید و او را به ریشخند گرفت و این خبر را به برادرانش «سام» و «یافث» هم باز گفت امّا آنان از برادرشان با ادب‌تر بودند و ردایی برداشتند و با عقب‌گرد به سوی پدرشان شتافتند و بی‌آنکه او را در این حال ببینند شرمگاهش را فرو پوشاندند، امّا وقتی نوح از مستی به هوش آمد و دانست که حام با او چگونه رفتار کرده است، کنعان را نفرین گفت و از خداوند خواست که زادورود او را بردهٔ بردگانِ فرزندانِ سام و یافث قرار دهد[۱].

نوح پس از توفان سیصد و پنجاه سال زیست و تمام عمر نوح نهصد و پنجاه سال بود که پس از آن مرد[۲].

## نقد قصّهٔ توفان به روایت تورات

ناقدان تورات (عهد عتیق)[۳] در این باره همداستان هستند که اسطورهٔ عبری توفان که در سفر پیدایش تدوین شده است در اصل دو قصّهٔ جدای از همدیگر را فرا هم آورده است که هر چند در جزئیات با همدیگر تناقض دارند و مؤلف این دو قصّه را در هم آمیخته تا از آنها یک داستانِ همشکل و همجنس پدید آوَرَد، امّا چنان به غایت با فاصله آنها را به همدیگر مرتبط ساخته که خواننده همواره ـــ حتی اگر چندان دقت نظر هم به خرج ندهد ـــ متوجّه تکرار و تناقض در آن دو می‌شود[۴]. امّا آن دو مرجعی که سفر پیدایش تورات قصّهٔ توفان را از آنها گرفته؛ یکی از آنها یک منبع یهودی است تحت عنوان «مدارک یهودی» که نشانهٔ اختصاری آن «J» است که چه بسا قدمت آن به سال ۸۵۰ ق.م به یهودا برگردد و از آن روی چنین نامیده شده که «یهود» به عنوان اسم خاص به کار برده می‌شود، امّا دومین منبع، از منابعِ «کهنوتی»

۱. سفر پیدایش، ۹/ ۲۰ ـ ۲۷؛ علی عبدالواحد وافی، الاسفار المقدسة، ص ۳۲.
۲. تکوین، ۹/ ۲۸، ۲۹.
۳. تورات واژه‌ای عبرانی به معنای هدایت و ارشاد است که پنج سفر نخست از عهد عتیق (تکوین ، خروج، لاویین، اعداد و تثنیه) را شامل می‌شود. چراکه تنها بخشی از عهد عتیق به حضرت موسی (ع) منسوب است و اطلاق تورات بر تمام آن از باب اطلاق جزء بر کل و یا از حیث اهمیت تورات یا انتساب آن به موسی است، تورات یا عهد عتیق غیر از عهد جدید (کتاب مقدّس مسیحیان) است. تورات کتاب مقدس یهودیان است که علاوه بر تاریخ، باورها و شرایع آنان را نیز شامل است که احبار یهود آن را به سه بخش تقسیم می‌کنند: ۱)ناموس ۲)انبیاء ۳)کتابات (← اسرائیل، ص ۱۱۹ به بعد).
۴. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۰۶.

است که نشانهٔ اختصاری‌اش حرف «P» است که در واقع همان حواشیِ کاهنان است کـه در روزگار «عزرا» و «نحمیا» به نصّ تورات افزوده‌اند، و در حوالی سال‌های پایانیِ قرن پنجم و شاید هم چهارمِ پیش از میلاد جزء منابع دیگر تورات به شمار آمده است[1]. تردیدی نیست که این دو منبع از حیث اسلوب و ساختار با همدیگر تفاوت آشکار دارند و چنانکه دیدیم هر دو به دورانهای گوناگون منسوب‌اند، البته این را نیز باید در نظر داشت که روایت «یهویه» از نوعی نشاط و صور و خیال برخوردار است در حالی که نصّ «کهنوتی» در مـقام سـنجش بـا آن خشک می‌نماید، و این امر با دقّت و تدبّر معلوم می‌شود[2].

همچنین اجزای عناصر تفصیلی که قصّه توفانِ روایت شده در سفر پیدایش از آن شکـل پذیرفته، از حیث لفظ و ماده با همدیگر تفاوت دارند، اگر بخواهیم ابتدا وجـوهِ تـفاوت‌های شکلی را بنمایانیم، نخستین اختلافی که به چشم می‌خورد، اختلافِ نام «خدا» در این دو منبع است، چنانکه در منبع یهودی از او به «یهوه» تعبیر می‌شود[3]، حال آنکه در منبع کهنوتی از آن به «الوهیم» تعبیر شده است و هر دو واژه در برگردانِ مورد اعتماد انگلیسی به ترتیب دو واژه «سید/ سرور» و «ربّ/ پروردگار/ خدا» ترجمه شده‌اند، امّا در ترجمهٔ عربیِ تورات به جای یهوه، «ربّ» به جای الوهیم «الله» برگزیده شده است[4].

اختلافات ماهویِ دو حکایتِ یهودی و کهنوتی بسی بیشتر از این می‌نماید، تا آنجا که گاه این اختلافات تا حدّ تناقض قطعی می‌رسد، که این امر به ثبوت می‌رساند که به یقین این دو حکایت از دو منبعِ جداگانه برگرفته شده‌اند، چنانکه در سفر پیدایش[5] می‌خوانیم که خداوند به نوح فرمان داد: «از تمامیِ چارپایان پاک هفت زوجِ نر و ماده و از چارپایانی که پاک نیستند یک جفت نر و ماده و از پرندگان آسمان نیز هفت جفتِ نر و ماده برگیر»، آنگاه پس از آن در همین سفر ــ و در همین إصحاح ــ می‌خوانیم که «و از چارپایان پاک و چارپایان ناپاک و از پرندگان و از جاندارانِ زمین، چنانکه خداوند به نوح فرمان داده بود، از هر کدام یک جفت نر و ماده به کشتی و به نزد نوح در آمد[6]». آنگاه باید پرسید که آیا خداوند در واقع نوح (ع) را به

۱. دربارهٔ منابع تورات ← اسرائیل، ص ۴۵ ـ ۴۸.

2. La Sainte Bible (Ecole Biblique de Jérusalem), Paris, 1961, p. 14;

حسین ذوالفقار صبری، «توراة الیهود» المجله، شمارهٔ ۱۵۷، ۱۹۷۰م.

۳. محمد بیومی مهران، اسرائیل، «التناقضات فی التوراة»، ص ۹۷ ـ ۱۰۹.

۴. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۰.

۵. سفر پیدایش، ۷/ ۲ ـ ۳.

۶. همان، ۷/ ۸ ـ ۹.

هفت جفت فرمان داد یا یک جفت؟ یا اینکه ــ پناه بر خدا اگر پیامبر خدا چنین باشد ــ وی خود از فرمان پروردگارش سر پیچید، یا اینکه باید بپذیریم که نویسنده اشتباه کرده است؟ اگر این فرض درست باشد، باید معلوم داشت که اشتباه به کدام نصّ راه یافته است؟ در نصّ فرمان یا نصّ اجرا؟ البته با آگاهی از این امر که نصّ اجراء یک بار دیگر در سفرِ پیدایش چنین تکرار شده است که: «از هر صاحبْپیکرهٔ برخوردار از روح زندگی جفتْ جفتْ به نزد نوح در کشتی درآمدند[1]. چنانکه به روشنی از نصّ تکوین بر می‌آید که این نصّ بر این موضوع پای می‌فشارد که پروردگار به «جفت جفت» فرمان داده است، حال آنکه داستان در سفرِ پیدایش (۲:۷) با این امر اختلاف بسیار دارد.

جیمز فریزر می‌گوید[2]: چه بسا سبب پیدایی چنین دوگانه گویی آن باشد که حکایت یهودی توفان میان جانوران پاک و حیوانات ناپاک تفاوت گذارده است، پس نوح در عین حال که از هر نوع از انواعِ حیوانات پاک هفت جفت را با خود در کشتی همراه آورده بود. اما از انواع حیوانات نجس جز یک جفت بیشتر همراه نیاورد. امّا نویسندهٔ کهنوتی به این نحو میانِ انواع حیوانات تفاوت نمی‌گذارد و مقرر می‌دارد که همهٔ آنها به‌طور برابر (از هر کدام یک جفت) به کشتی درآمدند و بدون متعرّض شدن به جفت هر نوع به ذکر شمارِ آنان بسنده کرده است و سبب چنین اختلافِ آشکاری آن است که نویسندهٔ کهنوتی میان حیواناتِ پاک و نجس تفاوت نگذارده است، بر این اساس که خداوند متعال برای نخستین بار این تفاوت را به موسی وحی کرد، از این روی نوح آن را نمی‌دانست، امّا نویسندهٔ کهنوتی معتقد بود که جدایی میان انواع حیوانات براساس پاکی و نجاست از اموری است که جنس بشر از اعصار نخستین با آن آشنا بوده است.

باز تورات دربارهٔ سبب توفان نیز دچار دوگانه گویی می‌شود، چرا که در روایت یهودی آمده است که «یهود» مصمّم شد، کار بشریّت را پس از آنکه به بدی و گمراهی روی آورد، یکسره کند[3]. امّا در روایت کهنوتی، خداوند (الوهیم) ــ باز اختلاف میان «یهوه» و «الوهیم» را در همین جا نیز در نظر داشته باشید ــ پس از آنکه سراسر زمین را (یعنی هر کس و هر چه از موجودات زنده در آن بود) در تباهی دید، تصمیم به چنین کاری گرفت[4]».

---

۱. همان، ۷/ ۱۵ ـ ۱۶.
۲. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۲.
۳. سفرِ پیدایش، ۶: ۵ ـ ۷؛ حسین ذوالفقار صبری، «توراة الیهود»، المجلة، شمارهٔ ۱۵۷، ص ۱۱.
۴. سفرِ پیدایش، ۶: ۱۱ ـ ۱۳؛ حسین ذوالفقاری، پیشین، ص ۱۱.

داستانِ خاستگاه توفان نیز اینچنین است، چنانکه نصّ یهوی آن را به بارانی سیل‌آسا نسبت می‌دهد که چهل شبانه روز کامل ــ بی‌آنکه بند آید ــ بر زمین فرو بارید[1]، حال آنکه نصّ کهنوتی آن را تنها باران نمی‌داند، چنانکه مقرر می‌دارد که چشمه‌های سرشار بزرگ نیز از پایین همچو آسمان شکافتند، تو گویی ــ چنانکه تورات می‌گوید ــ پوستی که خداوند در آغاز آفرینش حدّ فاصل میان آب‌های زمین و آسمانی قرار داده بود، از هم گسست[2].

در عین حال در همین‌جا اختلاف جوهری دیگری نیز میان این دو نویسنده دربارهٔ دوام مدّت زمان توفان وجود دارد، چنانکه در گزارش نویسندهٔ یهوی باران به مدّت چهل شبانه روز کامل فرو بارید[3]، آنگاه نوح پس از آن، پیش از آنکه آب چنان فرو نشیند که امکان پهلو گرفتن کشتی پدید آید، مدّت سه هفته در کشتی ماند، بنابراین حساب خروش آب باید شصت و یک روز ادامه داشته باشد، حال آنکه در روایت کهنوتی باران یکصد و پنجاه روز ادامه داشت[4]. و پس از آن آب کم‌کم فرو می‌نشست، امّا به‌طور عموم مدّت توفان دوازده ماه و ده روز به طول انجامید، و از آنجا که ماه‌های عبری قمری بوده‌اند، دوازده ماه را باید سیصد و پنجاه و چهار روز دانست که اگر ده روز دیگر را نیز بر آن بیفزاییم، آنگاه این مدت یک سال کامل شمسی خواهد بود. یعنی سیصد و شصت و چهار روز، و نیز از آن جهت که نویسندهٔ کهنوتی مدّت خروش آب را با یک سال شمسی برابر دانسته است، آنگاه ما می‌توانیم ــ با اطمینان ــ ادّعا کنیم که این نویسنده در زمانی زیسته است که یهود در آن زمان می‌توانستند این اشتباه بزرگ را دربارهٔ تقویم قمری از طریق زیر نظر داشتن حرکت خورشید تصحیح کنند[5].

سرانجام باید گفت که به گفتهٔ جیمز فریزر، نویسندهٔ یهوی از ساختن معبد توسط نوح و تقدیم قربانی برای پروردگار به سپاس رهایی او از توفان سخن می‌گوید، در حالی که نویسندهٔ کهنوتی سخنی از ساختن معبد و تقدیم قربانی در میان نمی‌آورد. دلیل این امر بی‌تردید آن است که در نگاه قانون «لاوی» که نویسندهٔ کهنوتی به آن باور داشته آنجا معبد دیگری جز معبد اورشلیم وجود نداشته است، همچنین تقدیم قربانی را نیز از سوی مردی معمولی همچون

---

۱. سفر پیدایش، ۷: ۴، ۱۲.
۲. همان، ۱: ۶ـ ۷؛ حسین ذوالفقاری، پیشین، ص ۱۱.
۳. سفر پیدایش، ۷: ۵، ۱۳، ۱۷.
۴. همان، ۷: ۲۴؛ ۸: ۳.
۵. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۲.

نوح عملی بایسته و مسبوق به سابقه نمی‌داند، چنانکه آن را تجاوزی بزرگ به حقوق مردان دین می‌داند که نویسندهٔ کهنوتی در نسبت دادنش به آن پیرمردِ معظّم حتی یک لحظه اندیشه نکرده است.

بنابراین، سنجش این دو حکایت با همدیگر به‌طور آشکار بر نتیجه‌ای تأکید می‌گذارد که ناقدان به آن دست یافته‌اند، یعنی که آن دو حکایت در اصل جدای از یکدیگر بوده‌اند، دیگر آنکه روایت یهوی به راستی دیرین‌تر از روایت کهنوتی بوده است، آنگاه نویسندهٔ نصّ کنونی در تورات، با وجود تفاوت بسیاری که آن دو دارند آنها را به هم در آمیخته است. سپس ــ در اوج شگفتی ــ می‌پندارند که آن از سوی خداوند بلندمرتبهٔ توانا فرو فرستاده شده است: «كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِن اَفْواهِهِمْ إنْ يَقُولُونَ إلاّ كِذْباً/ سخنی که از زبانشان بر می‌آید بس گران است، جز دروغ نمی‌گویند» [کهف/ ۵]، چرا که نصوص کتاب نازل شده از سوی خداوند هرگز با همدیگر اختلاف نخواهند داشت، چنانکه خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «اَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآن وَ لَوْ كٰانَ مِنْ عِنْدِ غَيرِ الله لَوَجَدوُا فيه اِخْتِلافاً كَثيراً/ آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند، و اگر از نزد غیر خدا می‌بود، در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند» [نساء/ ۸۲].

آخرین نکتهٔ باقی‌مانده دربارهٔ قصّهٔ توفان به روایت تورات، در حقیقت با نظرگاهِ تازه‌ای مرتبط است، چرا که نظر به این حقیقت که اسطوره‌های مربوط به توفان در تمامی ادیان از دلالتهای ویژه‌ای بهره می‌گیرد، پس تنها به اعادهٔ آفرینش[1] یا تکرار نخستین آفرینش اشارت دارد که در آن به نسبت جای بر قدسیت «یک مرکز آفرینشی» تأکید می‌ورزد و ما در نگاشته‌های خاخامی اشاراتی به این امر ملاحظه می‌کنیم، که چنین گزارش می‌کنند: «هستی ابتدایی جهان از صهیون آغاز شد» و آفرینش آدم نیز «در اورشلیم سامان یافت[2]»، آنگاه مدّعی هستند که سرزمین فلسطین بلندتر از دیگر مناطق است، چنانکه بر این باورند که در واقعهٔ توفان خروش آب هرگز آنجا را فرا نگرفت، در عین حال در نصوص دیگر بر این امر تأکید شده است که شهر اورشلیم و کوه صهیون به خودی خود از آن توفان بزرگ بر کنار ماندند[3].

اگر این باورِ یهودی در واقع درست می‌بود، کشتی نوح نه بر کوه آرارات بلکه بر کوه

1. Mircea Eliade, *Traite d' Histoire des Religions*, Paris, 1967, p. 182.

2. id, *Cosmos and History*, New York, 1959, p. 16 - 18.

۳. حسین ذوالفقار، «إله موسی فی توراة الیهود»، المجلة، شمارهٔ ۶۳، ص ۱۵.

صهیون فرود می‌آمد، همان که پس از نصوص تورات تلاش کردند که از آن هیأتِ یگانهٔ قدسی پیرامون معبد سلیمان ارائه دهند، امری که خاخام‌ها را بر آن داشت ــ چنانکه پیش از این تصریح شد ــ مدوّناتِ خود را به گونه‌ای پدید آورند که نشان دهند آن منطقه‌ای بالاتر از آن بود که توفان آنجا را فراگیرد، و این متعارض با مضمون روایتِ نصوص باستانی است که مقرر می‌دارد: «آب بسی بسیار از زمین بالا آمد و تمامی کوه‌های بلند زیر آسمان را فرو پوشاند». همچنین نباید از نظر دور داشت که بنابراین نظر، آن کوه که کشتی نوح بر آن فرود آمد «کوه صهیون» بوده است نه آرارات، امّا با یک حقیقت تاریخی رو به رو هستیم که می‌گوید کشتی نوح بر کوهِ «جودی» پهلو گرفت، آنگاه که «غِیضَ المٰاءُ وَ قُضِیَ الْأَمْرُ/ آب به خروش آمد و کار سرانجام یافت» [هود/ ۴۴]. ولی از کجا بدانیم که جودی، قلّه‌ای از کوه‌های آرارات بوده تا نپذیریم که ما در برابر یک حقیقت تاریخی قرار داریم، بلکه این فقط یک فرضیه است که به هیچ وجه با منطق سازگار نیست ــ البته آن را از پژوهشهای تطبیقی می‌رهانیم که اسطوره‌های نخستین آن را در جوهر خویش پذیرفته‌اند ــ و حتی در تعبیراتِ خاخام‌ها، قرن‌ها پس از آن با ولع هر چه بیشتر، از حیث مرکزیت آفرینش و به ضرورت و از حیث اعادهٔ آفرینش و یا زاد و ولدِ دوباره از صلبِ نسل برگزیده، پس از بر باد رفتن هر مایهٔ زندگی بر قدسیت آن مکان پای فشرده شده است[1].

ما در صددِ اسطوره‌ای هستیم که ناقدان درباره‌اش هم‌داستانند که از منابع پیشین ــ سومری یا بابلی ــ برگرفته شده‌اند، که دلیل و استناد آنان نصوصی است که به تمامی کشف شده‌اند، امّا مضمون آنها نیز قطعی و ضروری نیست، اینها روایات شایع و معمول در میان اقوام باستانی است، آنگاه هرگز نمی‌توان انکار کرد که چه بسا عناصر عبریِ خویش را از روایات دیگری نگرفته باشند که اصل آنها از بین رفته است و یا اینکه آنچنان در دِل خاک و دور از دسترس کاوشگران جای گرفته باشد که هنوز بشر نتوانسته آنها را کشف کند، چنانکه قضیهٔ روایت سومری نیز پیش از سال ۱۹۱۴ م اینچنین بود[2].

واژهٔ «آرارات» است که این پرسش را در ذهن ما ایجاد می‌کند که آن واژه چگونه توانسته است به نصوص تورات راه یابد؟ ... در پاسخ این پرسش و در تفسیر آن جز این نمی‌توان گفت

۱. حسین ذوالفقار، پیشین، ص ۱۵.
۲. پیشین، ص ۱۵؛ S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology,* London,1963, p. 16

که این اسطوره از منابعی برگرفته شده اصولی است که زمانی اقوامی که در مناطق کوهستانی و حاصلخیز ارمنستان می‌زیستند و یا از آن تأثیر پذیرفته باشد، همچنین می‌سزد که این امر از پرستش خدای با صفات و ویژگیهای بُرکانی به آنان به ارث رسیده باشد، کـه پس از جـای گرفتن در سرزمین کنعان در صدد تحریف یا تبدیل نامهای سامی برآمده باشند و یا دست‌کم واژگان سامیِ قریب المخرج از قبیل «آداد»، «شدای» را تحریف کرده باشند و شاید لفظ «ال وه» نام باستانی خدای «یهوه» خدای ازلیِ «قینیان» باشد ... همچنین برخی افراد مورد اطمینان قدمت اسطورهٔ توفان را ــ چنانکه در تورات آمده ــ به ریشه‌های «حوری» بـرمی‌گردانـند، کسانی که در روزگار حضرت ابراهیم [سفر پیدایش ۱۴: ۶] در فلسطین می‌زیستند، چنانکه به نقشهای پراکندهٔ آنان در میان تپهٔ الحریری (ماری کهن) و «رأس شـمرا (اوگـاریت)» دست یافته‌اند که دیرین‌ترین آنها همان است کـه در «بـوغازکوی» پـایتخت حـیثیانِ قـدیم در دلِ «اناضول» به دست آمده است که بخش‌هایی از اسطورهٔ جلجامیش را نیز در خود دارد، و زبان آنها ــ و یا لهجه‌ای منشعب از آن زبان ــ همان است که در کشور «اورارتو/ urartu» یعنی ارمنستان باستان رایج بود، که کوه‌های آرارات به روایت تورات به آنجا مـنسوب است[۱]. در عین حال ما بدین سو متمایل هستیم که داستان توفان ــ چنانکه در تورات آمده ــ در درجهٔ اوّل بر اسطوره‌های سومری یا بابلی توفان (در عراق باستان) استوار است، که در این باره به روشنی سخن خواهیم گفت.

امّا پیش از آن چه بسا بهتر باشد که به نقشی که خیال یهودیان در دوران‌های اخیر دربارهٔ حکایت توفان ــ به روایت تورات ــ بازی کرد اشارتی شود، چنانکه آنان تفصیلات تازه‌ای ــ گاه تا حدّ غلوّ ــ بر آن افزودند و گاهی نیز به انواع زینتهای بی‌پایه آن را آراسته‌اند و در بیشتر اوقات سعی کردند آن را از حقیقت هر چه دورتر جلوه دهند، تو گویی بـه آنـچه کـه پیشینیانشان در مقام مسخ حقیقت این قصّه ــ چنانکه خداوند بر کلیم خود، موسی (ع) نازل کرده بود ــ مرتکب شده بودند، بسنده نکردند و آن روایات را با آنچه در عراق باستان ــ در روزگار واقعهٔ اسارت بابلیان ــ از داستان‌های توفان یافتند درهم آمیختند، همان توفانی که به روایت سومریان و بابلیان پس از ایشان، سرزمینشان را غرق کرد. یکی از آن آرایه‌های بی‌پایه

---

۱. حسین ذوالفقار، پیشین، ص ۱۵ و ۱۶؛
O. R. Gurney, *The Hittites* (Penguin Books), 1969, p. 123 - 124; André Caquot, *Mythologies des semites Occidentaux in Mythologies de la Mediterranee au Gange*, Paris, 1963, p. 92.

و افزوده‌های شگرف به این اسطورهٔ دیرین، تصویری است که از مردم آن روزگار ارائه داده‌اند، گفته‌اند که آنان پیش از وقوعِ توفان در رفاه و آسایش کامل می‌زیستند، چنانکه از یک بار کشت چنان فرآورده‌ای برداشت می‌کردند که برای چهل سال نیازشان بس بود، چنانکه با هنر افسونگری خویش آفتاب و مهتاب را برای خدمتِ خویش رام کرده بودند و جنین‌ها ــ به جای نه ماه ــ چند روزی بیش در شکم مادرانشان نمی‌ماندند و به محض آنکه از مادر زاده می‌شدند می‌توانستند سخن بگویند و راه روند و آنان حتی شیاطین را به مبارزه می‌طلبیدند و آنان را به ریشخند می‌گرفتند. و همین زندگی آسوده و آسان و مرفّه مایهٔ گمراهی مردم شد، چنانکه آنان را به ارتکاب گناهان ــ بویژه فسق و تاراج ــ واداشت، اموری که خشم خدا را بر انگیخت و مقرر کرد که گناهکاران در توفان غرقه شوند.

با این حال خدا به آنان مهلت داد و به نوح فرمود که به آنان پند دهد تا مگر از این راه باز آیند و نوح به آنان بیم داد که خدا به کیفر ستمشان آنان را در توفان غرق خواهد کرد و آنان را یکصد و بیست سال اندرز گفت، آنگاه خداوند در سرآمد این زمان یک هفتهٔ دیگر به آنان فرصت داد و در آن یک هفته مقرر کرد که خورشید از مغرب طلوع کند و به شامگاه در مشرق فرو نشیند، امّا هیچ یک از این امور نتوانست آنان را وا دارد که از گمراهی خویش به توبه روی آوردند، بلکه بر عکس نوح پرهیزگار را به سخره گرفتند و هر گاه که او را به ساختن کشتی مشغول می‌دیدند، ریشخندش می‌کردند و نوح ساختنِ کشتی خویش را از طریق کتاب مقدّسی که فرشتهٔ «رزائیل» به آدم سپرده بود، فرا می‌گرفت، کتابی که دانش دین و دنیا را برداشت و جنس آن کتاب از یاقوت کبود بود که نوح آن را در صندوقی زرّین نهاده و درش را به قفلی محکم استوار داشته و با خود به کشتی آورده بود که در اثنای خروشِ آب که نه آفتاب را یارای برآمدن بود و نه مهتاب را تاب دمیدن، با آن می‌توانست به جای ساعت، روز و شب را از همدیگر معلوم بدارد، امّا توفان از به هم رسیدن آبهای نرینهٔ فروباریده از آسمان و آب‌های مادینهٔ بر جوشیده از زمین پدید آمد و آب‌های آسمان از درزهایی برون جست که خدا با برکندن دو ستاره از برج ثریّا پدید آورده بود که با برون رفت از جایگاه خویش چنین راهی را بر جای گذاردند، و هنگامی که خداوند خواست آن بارانهای فروبارنده از آسمان را بند آورد، آن خلأ را با برگرفتنِ دو ستاره از برج «دبّ» پر کرد، و از این روی است که تا به امروز نیز برج «دُبّ» به نزد برج «ثریا» می‌آید و فرزندان خویش را می‌طلبد، امّا تا ابد هرگز به آنان دست نتواند یافت.

دیگر آنکه می‌گویند، در آن زمان یک حیوان به نام «ریم» چنان بزرگ بود که نتوانستند او را در کشتی جای دهند، از این روی نوح او را با طنابی بزرگ به کشتی بست و آن حیوان همچنان به دنبال آنان شناکنان در آب کشیده می‌شد، چنانکه مارد «عوج بن عناق»، پادشاه باشان چنان تنومند بود که در کشتی جایی برای خود نیافت، در نتیجه بر بالای آن نشست و از این طریق رهایی یافت، امّا از مردم دیگری که با نوح در کشتی بودند می‌توان از همسرش «نعمة» دختر «انوش» و سه فرزند پسر او و همسرانشان نام برد.

یکی از مشکلاتی که نوح در این راه با آن روبه‌رو بود، مشکل توزیع توشه‌ای بود که با خود همراه آورده بودند، چنانکه می‌بایست به حیوانات روز به هنگام روز و به جانورانِ شب به هنگام شب خوراک می‌داد، همچنین باید از سوراخی که در سقف کشتی بود به مارد «عوج» غذا می‌داد و به رغم آنکه در طول شبانه روز به خوراک دادن کشتی‌نشینان از هر کس و هر چیز که در آنجا بودند، مشغول بود، از آزار نیز ایمن نبود، زیرا شیر که در سراسر آن زمان به دلیل دچار شدن به تب به نسبت آرام می‌نمود، در طول آن مدت بسیار خشمگین بود، چنانکه یکبار نوح برای او خوراک کافی نیاورد، با دستش چنان ضربه‌ای به او زد که در اثر آن، در طول عمر خویش می‌لنگید[1].

همچنین روایتی از یک نویسندهٔ مسیحی ــ که شاید در دوران فتوحات اسلامی می‌زیسته ــ بر جای مانده که آن را میان آثار خطیِ دیرِ «سانت کاترین» در سینا، یافته‌اند که تفصیلات هیجان انگیزی از نظام داخلی کشتی به ما ارائه می‌دهد، چنانکه مقرر می‌دارد که چارپایان و وحوش را در دلِ کشتی جای داده بودند و پرندگان در میانهٔ آن قرار گرفته بودند و نوح عرشهٔ باصفای کشتی را پس از جدا کردن مردان از زنان برای خود و خانواده‌اش برگزید و خود و فرزندانش در طرف شرق آن جای گرفتند، چنانکه زنان را همراه با فرزندانشان در طرف غرب آن جای داد و حجاب میان آن دو گروه عبارت بود از پیکره آدم که از قبری که آب آن را فرو گرفت، بیرون افتاده بود، آنگاه این روایت ابعاد کشتی را (بر اساس ذراع) و روز و ماهی را که مسافران کشتی سوار شدند، برای ما گزارش می‌کند.[2]

---

۱. برای اطلاع بیشتر ← جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۶ ـ ۱۱۹.
۲. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۹.

## قصّه توفان در تورات و گزارش‌های سومری و بابلی

دانشمندانی از قبیل لئونارد وولی[1]، آدولف لودز[2]، استانلی کوک[3]، جورج بارتون[4]، جاک فینجان[5]، یانگر[6]، ویل دورانت[7]، و جیمز فریزر[8] هم‌داستانند که قصّهٔ توفان چنانکه در تورات آمده یک قصّهٔ اصیل عبری نیست، بلکه می‌گویند اسرائیلیان آن را از بین‌النهرین گرفته‌اند، امّا این قصّهٔ کورکورانه به زبان عبری انتقال نیافته است، بلکه به چنان روشی در آن دست برده‌اند که با اهداف کتاب مقدسشان سازگار باشد، زیرا قصّه توراتی همان قصه‌ای است که به صورت مکتوب بر الواح در زمانی یافته شده که قدمت آن به روزگار پیش از عهد ابراهیم (ع) باز می‌گردد.[9] و بلکه روایت بابلی ــ حدود یازده یا دوازده قرن ــ از روایت عبری دیرین‌تر است، گذشته از آنکه در نظرگاه «تسیمرن»، حکایت عبری در متنِ خویش مقرر می‌دارد که آن سرزمین مورد اشارت شهری همچون بابل بوده که امکان وقوع چنین توفانی در آنجا وجود داشته است، موضوعی که هیچ مجالی برای تردید در این باره بر جای نمی‌گذارد که خاستگاه این قصّه در اصل بابل بوده، آنگاه به فلسطین انتقال یافته است و اگر به مطالب پیشین چنین بیفزاییم که این دو قصّهٔ ــ نه تنها در رخدادهای اساسی ــ بلکه در وجوهِ گوناگون پرشمار حتی در تفصیلات جزئی نیز با یکدیگر همخوانی دارند، آن هم در حدی که هرگز نمی‌توان آن را واقعه‌ای تصادفی و یا از روی تبادل افکار دانست[10] به نیکی روشن می‌شود که قصّه توفان در تورات تا چه مایه بر داستانِ توفانِ ویژهٔ سومریان و بابلیان تکیه داشته است.

اینک این پرسش بدیهی در ذهن هر کس بر جای می‌ماند که اگر داستان این گونه بوده و تا

---

1. Sir Leonard Woolley, *Excavations at Ur*, p. 34.

2. Adolphe Lods, *Israel, from its beginning to the middle of the Eight century*, p. 786.

3. S.A. Cook, *Cambridge Ancient History*, III, p. 481.

4. George A. Barton, *Archaeology and the Bible*, 1937, p. 320.

5. Jack Finegan, *Light from the Ancient past, the Archaeological background of Judaism and christianity*, Princeton, 1969, p. 30.

6. Merrill. F. Unger, *Unger's Bible Dictionary*, Chicago, 1970, p. 372.

۷. ویل دورانت، ترجمهٔ محمد بدران، ۲/ ۳۶۸.

۸. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۳ ـ ۱۱۹.

9. Wooley, op. cit., p. 34.

۱۰. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۳، ۱۱۵.

این اندازه بر پایهٔ قصّه توفان در بین‌النهرین پدید آمده، چه زمانی و چگونه شکل پذیرفته است؟

(هـ. ج. ویلز) می‌گوید: بنابر رأی راجع، عهد قدیم (تورات) برای نخستین بار در بابل جمع‌آوری شده است، آنگاه در قرن پنجم یا چهارم پیش از میلاد در تاریخ بروز و ظهور کرد، چرا که یهود در اثنایِ «اسارتِ بابلی» به کمک همدیگر تاریخشان را گرد آوردند و آدابِ خویش را تدوین کردند و در جهت رشد آنها کوشیدند. از این روی آنان که به فرمانِ کوروش دوّم (۵۵۸ ـ ۵۲۹ ق.م) به اورشلیم بازگشتند به ملتی بدل شدند که از حیث روحی و شناخت و آگاهی به کلّی متفاوت از مردمانی بودند که اسیر و دربند از آنجا بیرون آمدند، چرا که آنان در آنجا تمدن را از بابلیان فراگرفتند[1].

دانشمندان در سخن از تأثیر ادبیات بابلی در تورات دلایل بسیاری ارائه می‌دهند، اگرچه دربارهٔ زمان و شیوهٔ آن اختلاف نظر دارند. برخی بر این باورند که این امر در زمانِ به اسارت گرفتن یهودیان توسط بابلیان (۵۸۶ ـ ۵۳۹ ق.م) بوده است،[2] حال آنکه گروهی دیگر معتقدند که این امر در قرن هشتم و هفتم پیش از میلاد، در زمان رابطهٔ عملیِ اسرائیلیان با آشوریان صورت پذیرفته، چرا که این قصّهٔ توفان ــ چنانکه برمی‌آید ــ در روایت آغازینِ در مرجع یهودی وجود نداشت، زیرا یکی از آن دو، سه فرزندِ «لامکِ» را از دو همسرش «عاده» و «صله» پایه و اساس تقسیماتِ جنسِ بشر می‌داند، امّا دیگری ــ در نگاه همین روایت ــ اختراعِ نبیذ/ شراب را بارزترین رخدادِ زندگی نوح می‌داند[3].

همچنین نظرگاه سومی به این مضمون وجود دارد که دو روایتِ (سومری و بابلی) از دیر زمان و از طریق منابع سومری و سامی، که در تمامی سرزمینهای خاور نزدیک در قدیم منتشر بود، به میان بنی‌اسرائیل راه یافت[4]. آن هم تا حدّی که در میان تمامی اقوام دست به دست می‌شد و در میان قبایل رواج داشت و هر یک از راویان برای بزرگداشت خاطرهٔ پیشینیان آن را به گونه‌ای که میل داشت برمی‌گرفت، و در بیشتر مواقع در اصل به بنی اسرائیل یا بنی یهودا سرانجام می‌پذیرفت، تا اینکه به مرور زمان در میان تمامی ملل منطقه

---

1. H. G. Wells, *A short History of the World*, Pelican Book, 1965, p. 73, 78.
2. S. A. Cook, op. cit., p. 481.
3. سفر پیدایش، ۴: ۲۰ ـ ۲۲، ۵: ۲۹؛ A. Lods, op - cit., p. 486
4. ویل دورانت، پیشین، ص ۳۶۷.

شایع شد[1]. باری، زمانی که منابع اسرائیلی برکنار از مؤثرات پیرامونی مورد پژوهش قرار می‌گرفت، به سرآمد و نصوص دیگر، در اثر تبادلِ فرهنگی که سراسر منطقه را در برگرفت، و رویکرد تاریخ را در سراسر شرق قدیم ترسیم کرد[2]، به ویژه در دوره‌ای که یهود توراتشان را نوشتند، به متون و فرهنگ یهودی راه یافت[3]. همچنین این را نیز می‌توان گفت که نویسندگان تورات از طریق روایات شفاهی یا مدوّن از میراث بابلی آگاهی داشتند، چه از زمانی که دولتِ آنان در کنعان برپا بود و یا در اثنای اسارتِ بابلیان و یا پس از آن این آگاهی به دست آمد. البته این فرض نیز چندان بعید نیست که رابطهٔ استواری که جنگ بابلیان در فلسطین زمینهٔ آن را در میان این دو سرزمین پدید آورد، به نحوی موجب شده باشد که ادبِ بابلی به فلسطین راه یابد، چنانکه داستان اسارت نیز به انتشار ادب یهودی در بابل منجر شد. بنابراین دیدگاه، تفاوت‌هایی که در برخی تفصیلات میان روایت کهنوتی و یهوی وجود دارد و همچنین همخوانیهایی که آن با روایت بابلی دارد، چه بسا نویسندگانِ کهنوتی آن را سر راست از منابع بابلی نقل کرده باشند و این تفصیلات به ساختن کشتی، اندودکردنِ آن با قیر و قطرن (دو محصول رایج در بابل) مربوط می‌شود، امّا این احتمال را که عبریان از دیر زمان (پیش از اسارت) از حکایت توفان بزرگ آگاهی داشتند و نیز نزدیکیِ شکلی آن با حکایت بابلی، آن حکایت یهودی در سفرِ پیدایش تأیید می‌کند که قدمت آن چه بسا قرن نهم قبل از میلاد برمی گردد و در هر صورت هرگز از قرن هشتم ق.م متأخّر نیست[4].

حقیقت امر هر چه که باشد، محققان افزون بر تأثیرات آشکار مصری دربارهٔ تأثیر فرهنگ بابلی در تورات اتفاق نظر دارند[5]، چنانکه اسطوره‌های بابلی همچون قصّهٔ توفان پیش از تورات در بابل شناخته شده بود امّا هرگز بدون دخل و تصرّف در آن راه نیافته است[6].

چنانکه اگر حتی به‌طور سطحی دو حکایت یهودی و بابلی با همدیگر سنجیده شوند، برای رسیدن به این حقیقت کفایت می‌کند که هر یک از این دو روایت خاستگاه مستقل نداشته است،

---

1. A. Lods, op - cit., p. 160 - 161.

۲. اسرائیل (مراحل کتابة التوراة)، ص ۲۴ ـ ۴۵.

۳. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۵ ـ ۱۱۶.

۴. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

۵. برای آگاهی از نمونه‌های بیشتر ← اسرائیل، ص ۱۵۱ ـ ۱۵۹.

6. J. Gray, op. cit., p. 104; S. A. Cook, op. cit., p. 481.

بلکه به روشنی معلوم می‌شود که یکی بر پایهٔ دیگر شکل پذیرفته، چرا که بدیهی است میان روایت عبری و بابلی این قصّه عناصر مشترک بسیاری وجود دارد که می‌توان برای همهٔ آنها یک منشأ قائل شد[1].

اگر خواسته باشیم بر این امر دلیل ارائه دهیم، همخوانی‌هایی میان قصّه توفان در تورات و آن قصّه در ادبِ میزوبوتامی قدیم مشاهده می‌کنیم، از جمله:۱) در هر دو روایت توفان علتی الهی دارد، و آن زمانی بود که نیروهای خدایی مقرّر کردند که از طریق توفانی سهمگین کار جنس بشر را یکسره کنند؛ ۲) قهرمانِ هر دو قصّه در صدد هشدار مردم از وقوع رخدادی در آینده برمی‌آید و برای رهایی خویش کشتی می‌سازد و این کشتی را با قیر اندود می‌کند تا آب راهی برای نفوذ در آن نیابد، و حیوانات و پرندگان را همراه با خویش وارد کشتی می‌کند و خویشتن و گروه‌هایی از موجودات زنده را نجات می‌دهد؛ ۳) توفان از آن روی در گرفت که آن مردم به تباهی روی آورده و بدی در میانِ آنان فراگیر شده بود و تمامی مبادی اخلاقی آسیب دیده و آلوده شده بودند، از این روی توفانی می‌بایست که کار تمام انسانها را یکسره کند[2]؛ ۴) قهرمان هر دو قصّه مردی بزرگوار و پاکدل است، چنانکه «زیوسودرا» در قصّه سومری به پرهیزگاری وصف شده و از او به عنوان پادشاهی فروتن یاد شده که در برابر فرامین الهی گردن می‌نهاد. داستانِ نوح در تورات نیز اینچنین است که وی «مردی نیکوکار و همروزگارانش فردی کامل و خدایی است»[3]؛ ۵) در هر دو قصّه شاهد باریدنِ باران بزرگی هستیم، از این روی توفانی سهمگین در می‌گیرد و روزهایی ادامه می‌یابد (که دربارهٔ کم و بیش آن اختلاف نظر وجود دارد) و سبب در هر دو حالت طبیعی است یعنی در قصّه بابلی شاهد «کولاکی سرکش و بارانی پیگیر و تندبادی بیم‌انگیز» هستیم و در قصّهٔ تورات نیز «شکافتن چشمه‌های بزرگ جوشان و گشوده شدن طاقهای آسمان را می‌بینیم»؛ ۶) خودِ قهرمان و خانواده‌اش و نیز جانوران همراه با او در کشتی در هر دو قصّه نجات می‌یابند، اگر چه شمار نجات‌یافتگان در قصّه بابلی بیشتر از قصّه تورات است؛ ۷) کشتی بزرگِ چند طبقه‌ای را در هر دو قصّه می‌بینیم، اگر چه کشتی بابلی برای حرکت خویش به نیرویی پنج برابر بیشتر از کشتی

---

۱. قاموس کتاب مقدس، ۲/ ۵۸۴.

2. M. F. Unger, op. cit., p. 372.

۳. اسرائیل، ص ۱۴۵.

تورات دارد[۱]؛ ۸) کشتی در قصّهٔ بابلی بر بلندای کوهِ نیزیر (نیصیر) و در تورات در «آرارات» پهلو می‌گیرد؛ ۹) در هر دو قصّه قهرمان پرندگانی را می‌فرستد تا از حالتِ جو و آگاهی از وضعیت فرونشستن آب بر زمین خبری باز بیاورند و در هر دو قصّه کبوتر به کشتی باز می‌گردد، چرا که جایی برای نشستن نمی‌یابد و امّا کلاغ در هر دو قصّه باز نمی‌گردد؛ ۱۰) قهرمان در هر دو قصّه پس از بیرون آمدن از کشتی برای سپاس‌گزاری از نجات خویش پیشکشی تقدیم می‌دارد و در هر دو قصّه بوی خوشِ گوشت بریان‌شده به مشام خدایان می‌رسد و خشمشان فرو می‌نشیند و رایحهٔ خشنودی و رضا وزیدن می‌گیرد[۲]؛ ۱۱) قهرمان در هر دو قصّه پس از آن همه مصیبت، افزون بر امنیت آینده به انواع برکات نواخته می‌شود. در قصّه سومری خدا در «زیوسودرا» روح جاودانگی می‌دمد و در «دلمون» برآمدِ خورشید، یعنی آنجا که قوّهٔ چیره شدن بر مرگ وجود دارد[۳]، جای می‌گیرد و در قصّه بابلی «اوتنابیشتم» و زنش جاودانه می‌شوند و در مصّب رودها و در جایگاهی دور می‌زیند، در تورات نیز آمده که خداوند نوح و فرزندانش را خجسته داشت و با آنان پیمان بست و بیم و هیبت آنان را در دلِ تمامی جانوران و پرندگان انداخت[۴]؛ ۲) خدا در هر دو قصّه از نابود کردن بشر با طوفان پشیمان می‌شود و در قصه بابلی أنلیل پشیمان شد، چرا که «توفان را بی‌رویه پدید آورد و مردم را به نابودی کشاند» و حتّی خدایان او را برای این کار سرزنش کردند و آرزو کردند که ای کاش شیر یا گرگی به سوی آنان می‌فرستادند و یا آنان را به گرسنگی و طاعون دچار می‌کردند تا از این طریق انسان‌های گناهکار هلاک شوند، «زیرا جزای گناهِ گناهکار و تجاوز تجاوزکار بر عهدهٔ او است»[5]. در تورات نیز خدا از به وجود آوردن توفان پشیمان می‌شود و تصمیم می‌گیرد که به خاطر انسان هرگز زمین را نفرین نکند، و پس از آن روز دیگر هر زنده‌ای را نکشد و به موجب پیمانی متعهد می‌شود که «دیگر چنان توفانی در نگیرد که زمین

۱. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۴؛ M. F. Unger, op - cit., p. 372

۲. Ibid, p. 312؛ جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۴.

3. E. O. James, *Mythes et Rites dans le proche - orient Ancien,* Paris, 1960, p. 247.

۴. سفر پیدایش، ۹: ۱ ـ ۲؛ ۱۱.

۵. در این باره قرآن کریم در سورهٔ انعام (آیهٔ ۱۶۴) می‌فرماید: «وَ لٰا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ‌أُخْرىٰ»، همچنین در سورهٔ زلزله (آیات ۷ ـ ۸) آمده است که: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَه»؛ همچنین ← تورات (سفر خروج، ۲۰: ۵ ـ ۶) «من ربّ خداوند غیور هستم، گناه‌های پدران را در نسل سوم و چهارم از میان دشمنان خویش می‌جویم».

را ویران سازد»، و برای این پیمان نشانه‌ای قرار می‌دهد، یعنی همان «رنگین کمان در آسمان که به موجب آن وعده خویش را به یاد می‌آورد و هرگز چنان توفانی برپا نمی‌کند که زمین را غرقه سازد»[1]؛ ۱۳) تمرکز بر دهمین کس از آنان که پیش از توفان بوده‌اند، چنانکه در قصّه بابلی ــ بنابر روایت بیروسوس ــ قهرمانی که از توفان رهایی یافت، دهمین پادشاه بابل بود، حال آنکه در قصّه تورات او «نوح» است یعنی دهمین کس از سلسلهٔ دهگانهٔ رئیسان و پدران، از آدم تا نوح، علیهما السلام[2].

بدین ترتیب در مجموع وجوهِ همانندی میان دو حکایت بابلی و عبریِ توفان بسیار است، که اگر بخواهیم در جزئیات درنگ کنیم، خواهیم دید که حکایت بابلی به حکایت یهودی از روایت کهنوتی نزدیکتر است، چون هر دو روایت بابلی و یهوی برای عدد هفت اهمّیت ویژه‌ای قائل هستند، به‌طوری که در روایت یهوی نوح از وقوع توفان به مدت هفت روز پیاپی هشدار می‌دهد، همچنانکه هفت صنف از انواع حیوانات پاک را با خود همراه می‌آورد. آنگاه فاصلهٔ زمانی رهاکردن دو پرنده نیز هفت روز است. به عنوان نمونه در روایت بابلی نیز توفان ادامه یافت تا اینکه در هفتِ روز به قلّه کوه رسید، چنانکه قهرمانِ قصّه مجموعه ظروفِ قربانی را بالای کوه گذارد که هر مجموعه متشکل از هفت ظرف بود. از دیگر سوی می‌بینیم که حکایت کهنوتی در سفر پیدایش در برخی جزئیات معین به حکایت بابلی بیشتر نزدیک است تا به روایت یهوی، چنانکه در هر یک از دو روایت، خدایان به قهرمان قصّه برای ساختن کشتی آموزش‌های معینی را می‌دهند، از این روی می‌بینیم که هر دو کشتی از چند طبقه از چند حجره تشکیل می‌شود، آنگاه هر دو با قیر و قطران اندود می‌شوند و هر دوی آنها بر کوه پهلو می‌گیرند و هر دو قهرمان به هنگام بیرون آمدن از کشتی با برکت الهی روبه‌رو می‌شوند[3].

در پایان این بحث چه بسا بهتر باشد که وجوهِ همانندی دو روایت بابلی و توراتیِ قصّهٔ توفان را با ارائه متنهایی از هر کدام و در کنار هم یاد کنیم[4]، آنگاه داوری دربارهٔ این همانندی را به خواننده واگذار کنیم.

---

۱. سفر پیدایش، ۹: ۸ ـ ۱۷.
۲. رشید ناضوری، پیشین، ص ۲۴۹؛ نیز: G. A. Barton,op. cit., p. 320; J. Finegan, op. cit., p.3.
۳. جیمز فریزر، پیشین، ص ۱۱۴، ۱۱۵.
4. W. Keller, op. cit., p. 53 - 57.

| واقعه جلجامیش | تورات |
| --- | --- |
| ۱. ای مردِ شورپاک، ای پسر «وبار ـ توتو» خانه‌ات را برکن و کشتی بساز، زمین‌هایت را فروگذار و زندگی‌ات را نجات بده، روح را زنده بگذار و نسل هر موجود زنده‌ای را بر کشتی بگذار آن کشتی که خواهی ساخت، ابعادش به این اندازه خواهد بود. | ۱. خداوند به نوح گفت: برای خویش یک کشتی از چوبِ صنوبر بساز، از هر موجود زندهٔ دارای روح یک جفت (نر و ماده) بگذار تا با تو زنده بماند. (سفر پیدایش، ۶: ۱۳ ـ ۲۰) |
| ۲. در روز پنجم کشتی برپا شد و مساحتِ سطح آن یک خدانِ کامل و بلندی هر یک از دیواره‌هایش ۱۲۰ [ذراع] بود. | ۲. درازای کشتی سیصد ذراع و پهنایش پنجاه ذراع و بلندی‌اش سی ذراع بود. (پیدایش، ۶: ۱۵) |
| ۳. این کشتی چند سطح داشت که آن را به هفت طبقه تقسیم کرده بود. | ۳. کشتی دارای جایگاه‌های زیرین و میانی بود. (پیدایش، ۶: ۱۶) |
| ۴. سطح آن نه بخش داشت. | ۴. کشتی حجره‌هایی داشت. (همان، ۶: ۱۴) |
| ۵. شش سار قیر در اجاق فرو ریختم. | ۵. آن را از درون و بیرون با قیر اندود کرد. (همان، ۶: ۱۴) |
| ۶. هر تعداد از موجود زنده که داشتم و تمامی خانواده و خویشاوندانم را سوار بر کشتی کردم، همچنین جانوران کشتزار و وحوشِ مرغزار و تمامی سازندگان را با خود سوار کردم. | ۶. نوح و زنش و پسرانش و زنانِ پسرانش با او از بیم آب توفان بر کشتی سوار شدند، همچنین نوح از چارپایان پاک و ناپاک و پرندگان و دیگر جنبندگان زمین یک جفت [نر و ماده] به کشتی سوار کرد. (همان، ۷: ۷ ـ ۹) |
| ۷. به کشتی در آمدم و در آن را فرو بستم. | ۷. و خدا در را بر او بست. (همان، ۷: ۱۶) |
| ۸. با دمیدن سپیده در آسمان ابری سیاه پدید آمد و «اراد» از درونش بانگی مهیب برآورد و نعرهٔ «راداد» به سطح آسمان رسید و نور را به تاریکی مبدل ساخت. | ۸. و پس از هفت روز آب و توفان زمین را فروگرفت و در همان روز تمامی چشم‌های بزرگ سرشار شکافته شدند و طاق‌های آسمان نیز گشوده شد. |
| ۹. و خروش توفان شش شبانه روز وزیدن گرفت و تندباد جنوب زمین را به تاراج می‌برد. | ۹. و توفان زمین را چهل روز فروگرفت و آب هر چه افزون‌تر شد. و آب بالا آمد و بسی در زمین بیشتر شد و تمامی کوه‌های بلند زیر آسمان را فروگرفت. (همان، ۷: ۱۷ ـ ۱۹) |

| | |
|---|---|
| ۱۰. در روز هفتم تندباد جنوب فرونشست. | ۱۰. و خداوند باد را از زمین گذراند و آسمان آرام شد. (همان، ۸: ۱) |
| ۱۱. از جنگی که همچو لشکری در افکنده بود و دریا آرام شد و تندباد فرو نشست و توفان باز ایستاد. | ۱۱. چشمه‌های سرشار و طاق‌های آسمان بند آمدند، از آسمان نیز باران نبارید و آب پیاپی از زمین رویگردان شد و پس از یکصد و پنجاه روز آب‌ها کاسته شد. (همان، ۸: ۲ ـ ۳) |
| ۱۲. و مردم به گِل تبدیل شدند و زمین همچون کوزه‌ای از هم شکافت. | ۱۲. هر جنبنده‌ای در زمین مُرد ... همچنین تمامی مردم نیز مردند. (همان، ۷: ۲۱) |
| ۱۳. یکی از طاق‌های کشتی گشوده شد و نور بر چهره‌ام افتاد. | ۱۳. نوح سقف کشتی را که خود ساخته بود، گشود. (همان، ۸: ۶) |
| ۱۴. و کشتی بر کوه نیصیر پهلو گرفت و کوه آن را نگاه داشت و نگذاشت که حرکت کند. | ۱۴. کشتی در ماهِ هفتم و در روز هفدهم از آن ماه بر کوه آرارات پهلو گرفت (همان ۸:۴) |

دکتر «جان الدر» به اختلافات این قصّه می‌پردازد، چنانکه مقرر می‌دارد که در تورات توفان به عنوان کیفری از جانب خداوند برای نابودی بدکاران ایجاد می‌شود، حال آنکه در قصّه بابلی انگیزهٔ این توفان هوای نفسِ خدایان سنگدل بوده است، در تورات، نوح همراهانش را از بلا می‌رهاند زیرا وی انسانی نیکوکار است، حال آنکه در قصّه بابلی قهرمانِ قصّه از آن روی رهایی می‌یابد که از میانِ خدایان بسیار یاوری داشته است، قصّهٔ تورات دیانتی توحیدی را بیان می‌کند، امّا بابلیان پست‌ترین مرتبهٔ دیانتهای قائل به تعدد خدایان را به ما عرضه می‌دارند، همچنین میان اندیشهٔ بلندپایهٔ وحیِ در قصّه تورات و اندیشه خرافیِ آکنده از خیالات و اوهام و چندگانه‌گویی‌های قصّهٔ بابلی تفاوت بسیاری وجود دارد، با وجود آنکه آن [روایت بابلی] چکیدهٔ پیشرفته‌ترین چیزی است که در یک دولت مترّقی متمدّن، اندیشهٔ بشری به آن رسیده است[۱].

به راستی این سخن دکتر «جان الدر» سراسر حق نیست، چرا که در هر دو قصّه وقوع توفان کیفری از سوی خداوند برای از بین بردنِ بدکاران است و بنابر سخن نوح، توفان از آن روی در گرفت که خداوند می‌خواست انسانِ آفریدهٔ خویش را به آن دلیل که شرّش در زمین

۱. جان الدر، الاحجار تتکلّم، ص ۳۴ و ۳۵؛ نیز: M. F. Unger, op - cit., p. 372 - 373.

رو به فزونی گذاشته بود[1]، از میان بردارد، از این روی به «زیوسودرا» خبر داد که ارادهٔ خدایان بر وقوعِ توفان تعلق گرفته است تا بدین ترتیب تخم بدی را از زمین بردارند و همچنین نوح(ع) برای آن رهایی یافت که نیکوکار بود، داستانِ «زیوسودرا» نیز اینچنین بود، چرا که او نیز پادشاهی درستکار و پرهیزگار بود و از معبود پروا داشت، چنانکه از شوقِ واصل شدن به وحی الهی، در خواب و در هنگام خواندن تعویذات و دعاها اندوهگین می‌شد. اینها اموری هستند که اگر دکتر الدر در داوری خویش تعصب به خرج نمی‌داد، پی می‌برد که تورات آنچنانکه سزاوار جایگاه و مرتبت حضرت نوح باشد به این موضوع نپرداخته است و سخن بایسته در این باره را جز از قرآن کریم نمی‌توان شنید ــ بویژه اگر بدانیم که قصّه سومری، که قصّه تورات نیست ــ همان است که از قهرمانِ توفان (زیوسودرا) چنان چهره‌ای ارائه می‌دهد که وی کنار دیوار می‌نشست و به آوازِ وحیِ معبود خویش گوش فرا می‌داد و او خبرِ نابودی انسان‌ها را با او باز گفت[2].

امّا اینکه تورات آیینی توحیدی را عرضه می‌دارد و آن دیگر از این ویژگی برخوردار نیست، موضوعی است که با اندک احتیاطی با وی در این باره هم‌داستان هستیم، چنانکه هیچ‌کس نگفته ــ حتی چنان اندیشه‌ای هم به ذهنش نرسیده ــ که آیین سومریان ــ و به دنبال آنان دیانت بابلیان ــ یک دیانت توحیدی بوده است، با این حال دکتر الدر هرگز به این موضوع توجه نکرده که تورات نظر به برداشتی که امروز از یکتاپرستی داریم، آیین توحیدی را ارائه نکرده است. این درست که آیین سومریان و بابلیان یک دیانت چندگانه پرستی بوده و حتی باید گفت که در این باور غرقه بودند، امّا این را نیز باید پذیرفت که ــ به رغم توحیدی بودنِ دعوت موسی (ع) و اینکه کلیم الله به پرستش خداوند یگانه و یکتا فرا می‌خواند ــ تورات یهود متداول امروزی آموزه‌هایی را ارائه نمی‌دهد که با دعوتِ یکتاپرستی همخوانی داشته باشد و خداوند متعال را از صفات بشر منزّه بشمارد و پاک بدارد[3].

آیا این امر با توحیدی ــ دکتر الدر می‌خواهد از تورات بفهمیم ــ که خداوند را از آفرینش انسان متأسف و ناخرسند وصف می‌کند[4]، سازگار است (سفر پیدایش، ۶: ۶ ـ ۷). آیا با یکتاپرستی سازگار است که در آغاز آفرینش خداوند پسرانی داشته که مفتون زیباییِ دخترانِ

---

۱. پیدایش، ۶: ۵ ـ ۱۲.
۲. صمویل نوح کریم، من الواح سومر، ترجمهٔ طه باقر، ص ۲۵۴ ـ ۲۵۶.
۳. اسرائیل، ۵۷ ـ ۶۹.
۴. همان، ۶۴ ـ ۶۵.

مردم شدند «برای خویش از هر کس که خواستند زنانی برگزیدند». آنگاه از [وصلت] اینان و آنان نسلی پدیدار شد که خداوند اندامی تنومند ارزانی‌شان داشت، و ایشان همان ستمکارانی شدند که پیش از توفان در زمین می‌زیستند[۱]. آیا رنگین کمانی[۲] را که به دنبال باران در کرانهٔ آسمان پیدا می‌شود، نشانه‌ای برای خداوند قرار دادن تا اینکه یادش باشد هرگز مردم را غرق نکند[۳]، با توحید سازگار است، آنگاه یکتاپرستی کجا و این اندیشه کجا که خداوند در تورات[۴] چنان وصف شده که جانش از رایحه دود برخاسته از قربانی‌های سوخته آرام می‌گیرد و اگر در هیئتی که او خوش ندارد، بر او عرضه شود، بسیار خشمگین می‌شود[۵]!

۱. پیدایش، ۶: ۱ ـ ۵.
۲. «قزح» از نام‌های شیطان است و از انی روی رسول خدا (ص) از نامیدن به این نام نهی کرده است (← عصام حفنی ناصف، محنة التوراة علی ایدي الیهود، ص ۴۱).
۳. پیدایش، ۹: ۱۳ ـ ۱۵.
۴. همان، ۸: ۲۰ ـ ۲۱؛ لاویون، ۱: ۱ ـ ۹، ۱۰: ۱ ـ ۲؛ ابراهیم خلیل، اسرائیل و تلمود، ص ۸۶ ـ ۸۷.
۵. قرآن کریم از این پندارشان چنین پرده برمی‌دارد: «لَنْ یَنٰالَ اللّٰهَ لُحُومُها وَ لا دِمٰائُها، وَ لٰکن یَنٰالَهُ التَّقْویٰ مِنْکُمْ، کَذٰلِکَ سَخَّرَهٰا لَکُم لِتُکَبِّرُو الله عَلٰی مٰا هَداکُم وَ بَشِّرِ الْمُحسِنینْ» [حج / ۳۷]، همچنین خداوند متعال دربارهٔ چهارپایان قربانی حج می‌گوید «فَکُلُوا مِنْهٰا وَ أَطْعِمُوا اَلبٰائِس الفقیر» [حج / ۲۸].

## بخش سوم

# قصهٔ توفان در قرآن کریم

در قرآن کریم قصه‌های بسیاری ذخیره شده است که خداوند متعال آنها را برای تأکید بر ارزشهای گوناگون دینی و مبارزه با چندگانه‌پرستی و دعوت به یکتاپرستی در میان آورده است، در این قصّه شاهد تأکید بر معانی بلند اخلاقی و ضرب المثل‌های پندآموز هستیم، از آن گذشته، قرآن برای صاحب این رسالت (محمد ص) در برخورد با دشواری‌ها موجب آرامش دل و مایهٔ دلداری و همدردی است، بویژه آنگاه که به یاد او می‌آورد که برادرانِ بزرگوارش از آزار گمراهان و ستم کافران چه‌ها که به خود ندیدند امّا هرگز سستی نورزیدند و زمام امور را از دست ندادند و احساس ذلت و خواری نکردند، بلکه شکیبایی نموده و یکدیگر را بدان سفارش کردند، از این روی خداوند متعال در قرآن کریم به پیامبر بزرگوارش یادآور می‌شود که: «و یکایک از اخبار رسولان بر تو می‌خوانیم، اخباری که با آن دلت را استوار می‌داریم. و در این [قرآن] حق و پندی و یاد کردی برای مؤمنان برایت آمده است»[هود/ ۱۲۰].

اگر چه قرآن کریم کتاب تاریخ به شمار نمی‌آید که دربارهٔ حوادثی که در آن اتفاق افتاده شرح و تفصیل ارائه کند مگر همراه با جریان قصّه به‌طوری که سیاق آن اقتضا می‌کند، در عین حال در بیان تمامی قصّه‌ها آموزش مصلحان و پرورش دعوتگران را نیز در نظر دارد، امّا با این حال: «لَّایَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ/ باطل از هیچ سمت و سو در آن راه نمی‌یابد، از سوی فرزانهٔ ستوده فروفرستاده شده است» [فصلّت/ ۴۲].

باز می‌فرماید: «اِنّ هٰذٰا لَهُوَالْقَصَصُ الْحَقُّ/ حقّا که داستان راست همین است» [آل‌عمران/ ۶۲] یا اینکه می‌فرماید: «لَقَدْ كانَ في قَصَصِهِم عِبرَةٌ لِأُولِى الأَلْبابِ ما كانَ حَديثاً يُفتَرىٰ وَ لٰكِنْ تَصديقَ الَّذي بَينَ يَدَيْهِ وَ تَفصيلَ كُلِّ شَيءٍ وَ هُدىً وَ رَحمَةٍ لِقَومٍ يُؤمِنُون/ به راستی که در داستانشان عبرَتی برای خردمندان است. [قرآن] سخنی نبود که [به دروغ] بربافته شده باشد. بلکه تصدیق‌کنندهٔ کتابی است که پیش از آن است و بیانگر هر چیزی و برای گروهی که ایمان می‌آورند [مایهٔ] هدایت و رحمت است» [یوسف/ ۱۱۱].

در قرآن کریم افزون بر داستانِ دعوت یا جهاد در راه تبلیغ رسالت، قصّه‌های دیگری نیز هست، امّا منظور از همین قصّه‌ها نیز پندپذیری انسان‌هاست نه بیانِ صرفِ اخبار و وقایع تاریخی. از جمله می‌توان از قصّه یوسف یا قصّه اسماعیل، علیهماالسلام، یاد کرد. قصّه یوسف، داستان انسانی است که در آغازین سال‌های کودکی خویش با آفت‌های طبیعت بشری، از رشک برادران گرفته تا گمراهی آن زن، و تاریکی زندان، تا مسؤولیت‌های حکومت و تدبیر مصالحِ مردم در دشوارترین روزگار و در قحطسالی دست و پنجه نرم می‌کند؛ قصّه اسماعیل نیز اینچنین است، وی نیز از دوران کودکی با همین تجارب انسانی روبه‌رو می‌شود، چنانکه غم غربتِ جدای از خویشاوندان و بدون ره‌توشه و آب را به خود می‌بیند و شاید مهم‌تر از همهٔ اینها آن باشد که تجارب انسانی خویِ فداکاری (ازخودگذشتگی) را برای او مقرر می‌دارد، چنانکه در دو راهیِ میان نابخردیِ حاکم بر بیشتر جوامع شرق قدیم، که از قربانی کردن بشریت ابایی نداشتند، و انسانیّت پاکی که از فدا کردن زندگی باکی ندارد، امّا از قربانی کردن انسان بیزار است، قرار می‌گیرد. آنگاه در حقّ این پسر بچهٔ تک‌افتاده در دشتی بی‌کشت و زرع در کنار بیت‌الحرام چنین مقرر می‌شود که چنان امّت دارای قوم و قبیله‌ها به او منتسب باشند که همواره در گذر زمان تاریخ‌های جهان به دست آنان دگرگون می‌شود.[۱]

قصّه حضرت ابراهیم و موسی، علیهماالسلام، از بارزترین و طولانی‌ترین قصّه‌های قرآن کریم است که داستان رسالت را در میان ریشه‌دارترین تمدن بشری (یعنی مردم بین‌النهرین و مردمانِ وادیِ نیل) بیان می‌کند، از این روی این قصّه‌ها از کامل‌ترین و رساترین قصّه‌ها از میان قصه‌های پیامبران است، چرا که شورش و مبارزهٔ موجود در آن دو داستان بر ضدّ محو شدن/

۱. عباس لعقاد، الاسلام دعوة عالمية، ص ۲۱۸ ـ ۲۱۹؛ اسرائیل، «قصّة التضئیه البشریه»، ص ۲۰۷ ـ ۲۰۹؛ قصّة یوسف فی مصر، ص ۲۲۵ ـ ۲۴۵.

نادیده گرفتن عقل در امر عبادت بود، عبادتی که بیشترین انواع عبادات ناپسندِ زمان قدیم را در خود داشت[1]. در قصّه نوح (ع) مردمانِ نادان را می‌بینیم که چگـونه تسـلیم زورگـویی و قدرت می‌شوند، امّا در برابر دلیل و بـرهان گـردن نـمی‌نهند، از ایـن روی از دعـوتگر الهـی می‌خواهند که فرشته باشد و یا گنج‌های زمین را در اختیار داشته باشد، به او می‌گویند: «قَدْ جادَلْتَنا فَاَكْثَرْتَ جِدالَنا فَاْتِنا بِما تَعِدُنا اِنَ كُنْتَ مِنَ الصادِقِينَ/ [ای نوح] به راستی که با ما جدل کردی، آنگاه جدالت را با ما [هر چه بیشتر] افزودی. پس اگر از راستگویانی آنچه را که به ما وعده می‌دهی برای ما [پیش] آر» [هود/ ۳۲]. چنانکه باز می‌بینیم که حاکمان سرنوشت مردم هرگونه دگرگونی را ناخوش می‌دارند و به گذشته خویش چنگ می‌زنند و بر پیامبر بزرگوار خدا ایراد می‌گیرند افرادی از او پیروی می‌کنند که از بزرگی و مقام برخوردار نـیستند: «وَ ما نَراكَ اتبَعَكَ الاّ الّذينَ هُمْ أراذِلُنا بادِىَ الرَّأى وَ مانَرىٰ لَكُمْ عَلَيْنا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كاذِبين/ و نمی‌بینیم کسی جز کسانی که آنها از کمترین‌های ما هستند، [آن هم] از روی ظاهربینی از تو پیروی کرده باشند. و بـرایـتان بـر خـویشتن، بـرتری‌ای نـمی‌بینیم، بـلکه شـما را دروغگـو می‌پنداریم» [هود/ ۲۷].

امّا دربارهٔ توفان که مورد بحث همین فصل نیز هست، باید گفت که قرآن کریم در مقام بیان قصه نوح، در سوره‌های بسیاری از آن سخن گفته است از جمله: اعراف/ ۵۹ ـ ۶۴؛ یونس/ ۷۱ ـ ۷۳؛ هـود/ ۲۵ ـ ۴۹؛ انـبیاء/ ۷۶ ـ ۷۷؛ مـؤمنون/ ۲۳ ـ ۳۰؛ شـعراء/ ۱۰۵ ـ ۱۲۲؛ عنکبوت/ ۱۴ ـ ۱۵؛ صافّات/ ۷۵ ـ ۸۲؛ قمر/ ۹ ـ ۱۷ و یک سورهٔ کامل (یعنی سورهٔ نوح). البته گاهی هم در مواضع مختلف از قبیل سوره‌های نساء، انعام، توبه، ابراهیم، إسراء، احزاب، ص، غافر، شوری، ق، ذاریات، نجم، حدید و تحریم نیز هر بار به اقتضایی اشـارتی بـه ایـن موضوع رفته است.

در تمامی سوره‌های پیش‌گفته وظیفهٔ نوح همان وظیفهٔ دیگر پیامبران نیکوکار برگزیده بود، یعنی مردم را به سوی خداوند یگانهٔ قهار دعوت می‌کرد: حال آنکه قومش نـقش بـرخـی از مردمانِ نیکوکار را تراشیده و برای یاد کرد و پیروی از آنان هیئت و تمثال‌های آنان را ساختند و همانها را مورد پرستش قرار دادند[2].

---

۱. عباس عقاد، پیشین، ص ۲۱۸.
۲. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، جزء هفتم، ص ۴۵۴ به بعد؛ جزء هشتم، ص ۴۳۶؛ صحیح بخاری.

نوح دعوت خویش را پی گرفت. و آنان را شب و روز به پرستش خداوند یگانه فراخواند، امّا آن قوم: «جَعَلوا اَصابِعَهُمْ فی آذانِهِمْ وَ استَغْشوا ثِیابَهُمْ وَ اسْتَکْبَرُوا اسْتِکْباراً / انگشتانشان را در گوش‌هاشان نهادند و جامه‌هاشان را [به خود] پیچیدند و [در کفر] پای می‌فشردند و سخت تکبّر ورزیدند» [نوح/ ۷]. زیرا بر آنان گران بود که دعوتگر هدایت و علمدار یکتاپرستی یکی از آنان باشد و در امر فرمانروایی از آنان متمایز و برتر نباشد و یا غنا و ثروت بیشتری نداشته باشد، همچنین کراهت داشتند که به گروهی هدایت‌شدهٔ ضعیف بپیوندند. آن پیامبر بزرگوار هرچه در توان داشت به کار بست که آن قوم به پروردگارشان ایمان آورند و از پرستش بتها دست بدارند، تا اینکه این وضع دیری پایید و نوح همواره در حق آنان خیرخواهی می‌کرد و آشکارا و پنهان آنان را پند و اندرز می‌داد. با این حال تعداد اندکی دعوت را پذیرفتند، تا اینکه نوح از ناتوانی و ناچاری خویش به پروردگارش شکوه کرد و بر زبان آورد که از سوی این مردمان نادان چه ستم و خواری به خود می‌بیند، تا اینکه خداوند او را مورد ندا قرار می‌دهد: «از قوم تو دیگر کسی جز آنان که گرویده‌اند، ایمان نخواهد آورد، از آنچه آنان می‌کنند نومید مباش» [هود/ ۳۶]. نوح نیز به درگاه الهی دعا می‌کند: «رَبِّ لا تَذَرْ عَلَی الْاَرْضِ مِنَ الْکافِرینَ دَیّاراً، اِنَّکَ انْ تَذَرْهُمْ یُضِلّوا عِبادَکَ وَ لایَلِدْوا الاّ فاجِراً کَفّاراً / پروردگارا، بر زمین هیچ کس از کافران را بر جای مگذار، چرا که اگر آنان را باقی بگذاری، بندگانت را گمراه کنند و جز بدکار و ناسپاس نزایند» [نوح/ ۲۶ ـ ۲۷] خداوند بلندمرتبهٔ توانا دعای آن پیامبر بزرگوار را اجابت کرد و به او فرمان داد که یک کشتی بسازد: «حتّیٰ إِذا جاءَ اَمْرُنا وَ فارَ التَّنّورُ، قُلْنا احْمِلْ فیها مِنْ کُلٍّ زَوْجَیْنِ اثْنینِ وَ أَهْلَکَ إِلاّ مَنْ سَبَقَ عَلَیْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ آمَنَ وَ ما آمَنَ مَعَهُ اِلاّ قَلیلٌ / [حکایت چنین بود] تا هنگامی که حکم ما در رسید و [آب از] تنور فوران کرد، گفتیم: در آن [کشتی] از هر جنسی دو تن [نر و ماده] و خانواده است ــ مگر کسی که قضای [الهی] بر او پیش مقرر گشته است ــ و مؤمنان را برگیر. و جز اندکی با او ایمان نیاوردند» [هود/ ۴۰].

بدینسان خداوند نوح و همراهانش را نجات داد و کافران قومش را نابود کرد: «وَ قیلَ یا أَرضُ ابْلَعی ماءَکَ وَ یا سَماءُ أَقْلِعی وَ غَیضَ الْماءُ وَ قُضِیَ الأَمْرُ و اسْتَوَتْ عَلَی الْجُودی وَ قیلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظّالِمین / و گفته شد: ای زمین، آبت را فرو بر و ای آسمان [بارانت را] بازدار. و آب فرونشانده شد و کار به انجام رسید و [کشتی] بر [کوه] جودی پهلو گرفت و گفته شد: نفرین بر ستمکاران» [هود/ ۴۴].

آنگاه خداوند به نوح فرمان داد: «اِهْبِط بِسَلامٍ مِنّا وَ بَرَکاتٍ عَلَیْکَ وَ عَلی اُمَمٍ مِمَّنْ مَعَکَ وَ

أُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذابٌ أَلِيم / به سلامتی از سوی ما و [همراه با] برکتهای [فرود آمده] بر تو و بر امتهایی از [نسل] آنان که با تواند، فرود آی. و امتهایی [دیگر] هستند که [یک چند] بهره‌مندشان خواهیم کرد. سپس عذابی دردناک از [سوی] ما به آنان می‌رسد» [هود/ ۴۸].
اینها خطوط اصلی و بسیار مختصر قصهٔ نوح (ع) است که خداوند متعال در قرآن کریم از آن خبر می‌دهد، آنگاه اگر خواسته باشیم آن را با دیگر قصه‌های عرضه شده دربارهٔ توفان ــ انسانی یا آسمانی ــ برسنجیم، تفاوتِ بسیار و بی حد و مرز آنچه خداوند متعال بر سرور و مولای ما، محمد (ص) نازل کرده و آنچه که قلم‌های گاه کم شناخت و گاه متعصب و در بیشتر موارد بی‌پیرایه عرضه داشته‌اند، به روشنی معلوم خواهد شد، هر چند که پیروان برخی از آنها قداستی نیز برای آنها قائل هستند.

قرآن کریم قصه توفان را نیز در چارچوب سازگار با اهداف قصّه‌های قرآنی و بدون نیاز به تفصیلات خلاف مقتضای سیاق قصه در میان آورده است، آنگاه مفسران و مورخان مسلمان کوشیده‌اند که با طول و تفصیل بیشتری این قصه را شرح کنند، امّا گاه در این شرح و تفصیل چنان نقشی به روایات [خرافی] اسرائیلی داده‌اند که در بسیاری از موارد روشنی آن را تیره و تار کرده است. گاه گفته‌اند که خداوند به نوح فرمان داد درختی بکارد تا از چوب آن کشتی بسازد و آن پیامبر بزرگوار درختی کاشت، آنگاه یکصد سال چشم به راهش نشست، آنگاه به روایتی یکصد سال و بنابر روایت دیگر چهل سال به کار نجاری‌اش مشغول بود[1]، که من نمی‌دانم این ارقام را از کجا آورده‌اند و منبع مورد اعتمادشان چه بوده است.

داستانِ درازا و پهنای کشتی نیز اینچنین است، در نگاه تورات درازایش سیصد ذراع و پهنایش پنجاه ذراع بوده، حال آنکه بنابر رأیی دیگر ابن عباس درازایش را ششصد ذراع و پهنایش را سیصد ذراع می‌داند، امّا حسن بصری طول آن را هزار و دویست و عرض آن را ششصد ذراع ذکر کرده است و در رأیی دیگر از ابن عباس منقول است که طول آن هشتاد ذراع و عرض آن پنجاه ذراع بوده است، حال آنکه نظر پنجم طول و عرض آن را هزار در یکصد آورده و بنابر نظر دیگری آن یک کشتی بزرگ بود که پیش از آن هرگز همانند آن را نساخته بودند و پس از آن نیز مثل آن را نتوانند ساخت. گذشته از این، گاهی برخی از این روایات را به شخصی معین و گاهی به فرد دیگری نسبت داده‌اند، امّا در تمامی روایات این اتفاق نظر وجود

۱. ابن کثیر، البداية و النهاية في التاريخ، ۱/ ۱۱۰؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ص ۳۲۵۹؛ طبری، تاریخ الرسل و الملوك، ۱/ ۱۸۱ (آنجا روایت سومی نیز آمده که آن را چهارصد سال ذکر کرده است).

دارد که بلندیِ کشتی ــ چنانکه در تورات نیز آمده ــ سی متر بوده است، مگر یک نظر منصوب به کلبی و قتاده و عکرمه که ارتفاع آن را سیصد متر ذکر می‌کند[1]. از این روی به دشواری می‌توان به نظری قطعی در این باره رسید، چرا که این روایات هیچ دلیلی بر صحت خود و ضعف دیگر روایات ارائه نمی‌دهند تا امکان ترجیح قوی‌ترین دلیل وجود داشته باشد.

همچنین در روایتی منسوب به ابن عباس (رض) آمده است که کشتی را به سه طبقه تقسیم کرده و طبقهٔ فرودین برای وحوش و درندگان و جانوران، طبقهٔ میانی برای ره توشه (خوراک و نوشیدنی) و طبقهٔ بالایی برای نوح و همراهانش بوده است که افزون بر آن در این طبقه پیکر آدم به عنوان حجابی میان زنان و مردان واقع شده بود (که پس از آن او را در بیت‌المقدس به خاک سپردند) چنانکه ابلیس نیز با آنان همراه بود و در انتهای کشتی جای داشت[2].

مورّخان اسلامی دربارهٔ موضوع «تنور» نیز اختلاف نظر دارند، برخی معتقدند که مراد از آن «چاه‌های زمین» است، یعنی اینکه زمین همچو چشمه‌ای بر جوشید تا آنجا که حتی از تنورهایی نیز که مرکز آتش بودند، آب فوران کرد[3]. در حالی که گروهی دیگر معتقدند که آن تنورِ نان است، تنوری سنگی که از آنِ حوا بود و سرانجام به نوح رسید، گروهی هم آن را مسجد کوفه دانسته‌اند و در نظرگاه چهارم منسوب به امام علی‌بن‌ابی‌طالب (رض) آمده که آن فلقِ صبح و روشنایی سپیده است، به رغم آنکه ابن‌کثیر این روایت را غریب می‌داند، امّا از میان روایات پیش‌گفته در نگاه ما پذیرفتنی‌تر است، گذشته از آنکه تنها روایت همخوان با نصوص قدیمی نیز هست امّا دربارهٔ مکان تنور باید گفت که آن نیز مورد اختلاف است. برخی آن را در هند و برخی دیگر در کوفه و برخی کسان نیز در جزیرةالعرب دانسته‌اند و گروهی چهارم هیچ یک از این نظریات را با همدیگر در تناقض نمی‌بینند و می‌گویند که خداوند متعال خبر داده است که آب از زمین بر جوشید و از آسمان نیز فرو بارید: «ففتحنا ابواب السماء بماء منهم و مجدنا الأرض عیونا» و از مجموع این گفته‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که آن یک نشانه بوده است[4].

۱. ابن کثیر، البدایة، ۱۰۹/۱ ـ ۱۱۰؛ طبری، تاریخ، ۱۸۰/۱ ـ ۱۸۴؛ قرطبی، پیشین، ص ۳۲۵۹؛ ابن اثیر، الکامل، ۷۰/۱.
۲. قرطبی، پیشین، ص ۳۲۶؛ واقدی، الطبقات الکبری، ۱۷/۱.
۳. ابن کثیر، البدایة، ۱۱۱/۱؛ تفسیرالقرآن العظیم، ۲۵۴/۴.
۴. ابن کثیر، البدایة، ۱۱۱/۱؛ تفسیرالقرآن العظیم، ص ۲۵۴؛ طبری، پیشین، ۱۸۶/۱ ـ ۱۸۷.

باید در این مقام این موضوع را یادآور شد که ابن بطوطه می‌گوید در کوفه مسجد کوچکی محصور در دایره‌ای از چوبِ ساج هست که می‌گویند همان جایی است که تنور از آنجا برای اعلامِ وقوع توفان نوح (ع) فوران کرد. همچنین در پشت آن و بیرون از مسجد خانه‌ای قرار دارد که می‌پندارند آن خانهٔ نوح بوده است. همچنین روبه‌روی آن خانه‌ای قرار دارد که می‌پندارند عبادتگاهِ ادریس (ع) بوده است و در کنار آن فضایی متصل به دیوار پیشین قرار دارد که از آن به محل ساختنِ کشتی نوح (ع) یاد می‌کنند، همچنین «استون لوید»، از محققان برجستهٔ آثارِ آشوری، آورده است در کوفه و مسجد جامع کبیر، حجره‌ای در دلِ زمین به نام «السفینه» هست که مسلمانان معتقدند که کشتی نوح در آنجا پهلو گرفته است، آنگاه می‌گوید جایگاه آن بلندای صخره‌ای برکه مانند بر ساحل «بحرالقدیم» بی‌تردید بهترین جایگاه پهلو گرفتن کشتی از بلندای کوه «آرارات» است. امّا دکتر محمد عبدالقادر معتقد است که اگر در نقشهٔ عراق درنگ کنیم، پی خواهیم برد که کوفه درست در میانِ منطقه‌ای واقع است که توفان در آنجا وقوع یافت، همچنین گستره‌اش تقریباً از ابوحبه (سیبار) در شمال تا ابوشهرین (اریدو) در جنوب است همچنین نسبتاً به قاره (شورباک) یاد شده در قصه سومری (که روزگاری در کنار فرات قرار داشته) نزدیک است. امّا آن قصه متواتر دربارهٔ کوفه که ابن‌بطوطه و دیگر سفرنامه‌نویسان آورده‌اند ــ گر چه در زمان نگارش قصه‌های سومری و اکدی قدیم از آن آگاه نبودند ــ از پایهٔ درستی برخوردار است[1].

همچنین تاریخ‌نگاران اسلامی دربارهٔ شمارِ کشتی‌نشینان اختلاف نظر دارند، برخی گفته‌اند که شمار آنان هشتاد کس بود[2]. حال آنکه کسانی شمار آنان را هفتادودو کس دانسته‌اند و بنابر نظری سوم آنان سیزده کس بودند و بر اساس نظر دیگری ده کس یاد شده است، گرچه برخی تعداد آنان را هشت کس نیز دانسته‌اند (نوح، همسرش، سه فرزندش، و زنانشان)، سرانجام گروهی دیگر معتقدند که آنان هفت کس بودند[3].

این اختلاف نظر دربارهٔ میزان بالا آمدن آب بر بلندترین کوه روی زمین نیز وجود دارد،

---

۱. محمد عبد القادر، پیشین، ص ۹۷؛ نیز:

Seton Lioyd, *Foundations in the Rust* (Pelican) 1955, p. 30.

۲. ابن کثیر، البدایة والنهایة، ۱/۱۱۱ ـ ۱۱۲؛ تفسیر القرآن، ص ۲۵۵؛ قرطبی، ص ۳۲۶۳؛ طبری، ۱/۱۸۷ ـ ۱۸۹؛ واقدی، ۱/ ۱۸؛ ابن اثیر، ۱/ ۷۰.

۳. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱/۱۱۲؛ طبری، ۱/۱۸۵؛ واقدی، ۱/۱۷؛ ابن اثیر، ۱/۷۰.

چنانکه گروهی معتقدند آب پانزده ذراع بالا آمد، حال آنکه هشتاد ذراع را نیز ذکر کرده‌اند، تا آنجا که پس از فراگیر شدنِ آب روی کرهٔ زمین جز نوح و همراهانش (و در نگاهِ اهل تورات عوج بن عناق) هیچ موجود زنده‌ای برجای نماند[1]. امّا در واقع این روایتی متأخر بوده و در تورات نیامده است. همچنین این نظر با دیدگاه کسانی که به عام بودن توفان معتقدند، در تعارض است، چنانکه بلندی قامت عوج بن عناق ــ اگر کسی به این نام وجود داشته باشد ــ با آنچه در صحیحین از رسول خدا (ص) آمده است در تعارض قرار می‌گیرد، چنانکه می‌فرماید: «اِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ و طُوله سِتّون ذِراعاً ثُمَّ لَمْ یَزِلَ الْخَلَق یَنقِص حتّیٰ اَلآن/ خداوند متعال حضرت آدم را با قدی برابر با شصت ذراع آفرید، آنگاه همواره از قدِ مردم تا به امروز کاسته می‌شود». همچنین در حدیثی دیگر می‌فرماید: «لَوْرَحِمَ اللهُ مِنْ قَوْمِ نُوح أحِداً، لَرَحِمَ اُمِ الصبی/ اگر خداوند کسی از قوم نوح را می‌بخشود، قطعاً «امّ الصبی/ مادر کودک» را مورد رحمت قرار می‌داد.

مفسران بر این باورند که توفان سراسر زمین جز کعبهٔ شریفه را فرو پوشاند، چرا که کشتی نوح ــ چنانکه روایت می‌کنند ــ طیّ شش ماه سراسر زمین را درنوردید و جایی باز نایستاد تا اینکه به حرم رسید و به آنجا در نیامد و یک هفته پیرامون حرم چرخید و خداوند خانه‌ای را که آدم (ع) ساخته بود (بیت‌المعمور و حجرالأسود) را بر کوه ابوقبیس بالا برد.[2]

بنابر رأیی دیگر خداوند متعال به جبریل فرمان داد و او کعبه را به آسمان چهارم برد و حجرالأسود را در کوه ابی‌قبیس پنهان کرد و همچنان آن سنگ در آنجا پنهان بود تا اینکه حضرت ابراهیم دوباره آن خانه را ساخت و آن سنگ را بر جای خویش نهاد[3]. در عین حال گروهی دیگر معتقدند که در خبری صحیح از معصوم وارد شده که پیش از حضرت ابراهیم خلیل بیت‌الحرام ساخته شده است، و روایاتی که در آنها آمده که آدم (ع) گنبدی روی آن نصب کرد و فرشتگان به او گفتند که پیش از تو ما آن را طواف کرده‌ایم و کشتی نوح چهل روز (و یا یک هفته) پیرامون آن چرخید، همهٔ اینها از روایات اسرائیلی گرفته شده‌اند[4].

حقیقت آن است که دربارهٔ پایه‌گذاری خانه کعبه اختلاف‌نظر وجود دارد، روایتی بنای آن

---

۱. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱/۱۱۲؛ طبری، ۱/۱۸۵؛ واقدی، ۱/۱۷؛ ابن اثیر، ۱/۷۰.
۲. طبری، ۱/۱۸۵؛ واقدی، ۱/۱۷.
۳. ابن ثیر، همانجا.
۴. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱/۱۶۳.

را ــ پیش از آفریدن زمین و دو هزار سال پیش از آفرینش آدم[1] ــ به فرشتگان نسبت می‌دهد، امّا بنابر روایتی دیگر سازندهٔ آن حضرت آدم بوده است[2]. حال آنکه ابن قتیبه ــ بنابر روایتی دیگر ــ بنای کعبه را به شیث، فرزند آدم نسبت می‌دهد[3]. البته خبری صحیح که این روایات مبتنی بر آن باشند، در دست نیست و اینها را از مجمل این آیه برگرفته‌اند که می‌فرماید: «وَ إِذْ یَرْفع إبراهیمَ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ اسماعیل»، از ظاهر عبارت چنین برمی‌آید که پایه‌های خانه در آن زمان وجود داشته است و تمامی کاری را که ابراهیم و اسماعیل (ع) کرده‌اند آن بوده که آن را بالا آورده‌اند، نه آنکه آن را بنیاد گذاشته باشند، امّا نباید از نظر دور داشت که با نوعی فراخ تصوّر کردن گسترهٔ تعبیر از حیث قواعد زبان عربی نیز هیچ منعی وجود ندارد که از بر افراشتنِ پایه‌ها (رفع القواعد) بنیاد گذاری مراد گرفته شود[4]. امّا روایت چهارم، که ما نیز به آن گرایش داریم و آن را ترجیح می‌دهیم، همان روایتی است که طبری[5] از سعید بن جبیر از ابن‌عباس نقل کرده است، به این مضمون که ابراهیم آمد و اسماعیل را دید که آن سوی چاه زمزم سنگ‌هایی را بر هم می‌چیند، آنگاه گفت ای اسماعیل، پروردگارت به من فرمان داده که برایش خانه‌ای بسازم، اسماعیل به او گفت: پس از فرمان پروردگارت اطاعت کن. ابراهیم گفت: به من فرمان داده که در ساختن آن خانه مرا یاری دهی، اسماعیل گفت: پس کارت را انجام ده، آنگاه بود که با او برخاست و ابراهیم خانه را می‌ساخت و اسماعیل به او سنگ می‌داد و می‌گفتند: «ربّنا تقبّل منّا انّک انت السّمیع العلیم/ پروردگارا از ما بپذیر که تو خود شنوای دانایی» [بقره/ ۱۲۷]. وقتی دیوارهای ساختمان بالاتر آمد وآن پیرمرد از بلند کردن سنگ ناتوان ماند، بر سنگی ایستاد ــ که همان مقام ابراهیم باشد ــ و از آنجا سنگ را می‌گرفت و بر بنا می‌نهاد و هر دو می‌گفتند: «ربّنا تقبّل منا انّک أنت السمیع العلیم» وقتی ابراهیم از ساختن خانه‌ای که خداوند به او فرمان داده بود، فراغت یافت، خداوند متعال به او فرمان داد که مردم را به حج فرا خواند و به او فرمود: «وَ أَذِّن فِی النّاسِ بِالحَجِّ یَأتُوکَ رِجالاً وَّ عَلیٰ کُلِّ ضامِرٍ یَّأتینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمیقٍ/ و در میان مردم به حج ندا در ده تا پیاده و [سوار] بر هر شتر لاغری که از هر راه دوری رهسپارند به سوی تو آیند» [حج/ ۲۷].

۱. العمری، مسالک الأبصار فی ممالک الأمصار، ۱/۹۳.
۲. همانجا؛ علی حسنی الخربوطلی، الکعبة علی مرّ العصور، ص ۷.
۳. ابن قتیبه، المعارف، ص ۱۰.
۴. احمد حسن الباقوری، مع القرآن، ص ۴۷.
۵. طبری، ۱/۲۵۹ ـ ۲۶۰.

بدینسان ابراهیم و اسماعیل کعبهٔ مشرّفه را به عنوان خانهٔ خدا بنا نهادند تا به عنوان نمادی نشانگر حقیقت بزرگ در هستی (حقیقت یکتاپرستی) و رویکرد خالصانه به خداوند یگانه و یکتا باشد. آنگاه ابراهیم با فروتنی به درگاه الهی دعا کرد و اسماعیل آمین گفت، به این مضمون که تا خداوند در دل گروهی از مردم اندازد که در جوار این خانهٔ محرّم به زاد و رودش گرایش یابند[1]: «رَبَّنا إِنّی أَسْكَنْتُ مِن ذُرِّيَتی بِوادٍ غَيرِ ذي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِکَ الْمُحَرَّمِ، رَبَّنا لِيُقيمُوا اَلصَّلاة فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النّاس تَهْوی اِلَيْهِمْ وَ اَرزُقْهُم مِنَ الثَّمَراتِ لَعَلَّهُم يَشْكُرُون/ پروردگارا، من برخی از فرزندانم را به درّه‌ای بی‌کشت و زرع در کنار بیت‌الحرام تو سکنی داده‌ام. پروردگارا، تا نماز برپا دارند. پس دلهای برخی از مردمان را [چنان مشتاق]کن که به آنان بگرایند و از میوه‌ها به آنان روزی ده. باشد که آنان سپاس گزارند» [ابراهیم/ ۳۷].

اگر این نظر برخی از مورّخان که اسماعیل (ع) در زمانی که خداوند پدرش را به ساختن کعبه فرمان داد، سی سال داشت، درست باشد[2]، آنگاه ساختن بنای خانه کعبه باید در حوالیِ سال‌های ۱۸۲۴ ق.م بوده باشد، بر این اساس که اسماعیل در سال ۱۸۵۴ ق.م زاده شده (و در سال ۱۷۱۷ ق.م وفات یافت) و همچنین بر این اساس که خداوند وقتی او را به ابراهیم ارزانی داشت که هشتادوشش ساله بود و ابراهیم در فاصلهٔ (۱۹۴۰ ـ ۱۷۶۵ ق.م) می‌زیست[3] که این تاریخ بسی متأخر از زمان وقوع توفان نوح (ع) است.

همچنین روایات بسیاری دال بر ورود جانوران و پرندگان به کشتی در دست است امّا متأسفانه این روایات بیش از آنکه به حقایق تاریخی همانندی داشته باشند به اسطوره می‌مانند، از جمله ورود ابلیس ــ به دنبال خر ــ به کشتی است[4]. بر اساس سخنی که از پیامبر اکرم صادر شد، بی‌آنکه پی آیند آن را در نظر گیرند. همچنین آن روایت که می‌گوید «عوج بن عناق» در توفان نوح غرق نشد و او پیش از روزگار نوح می‌زیست و تا زمان حضرت موسی نیز زندگی می‌کرد و ستمکار و ستیزه‌جوی و کافر و سرکش بود و مادرش عناق بنت آدم او را از عمل زنا زایید و چنان دراز بود که امکان سخن گفتن با او وجود نداشت، چنانکه ماهی را از ژرفای دریا می‌گرفت و در اشعهٔ خورشید بریان می‌کرد و قدِ او $3333\frac{1}{3}$ ذراع بود و این

---

۱. محمد صادق عرجون، محمد (ص) من نبعته الی بعثه، ص ۱۷.
۲. علی حسنی الخربوطلی / پیشین / ص ۱۶.
۳. رک. ← اسرائیل، ص ۱۷۷، ۲۰۲؛ سفر پیدایش، ۴:۱۲، ۱۶:۱۶، ۱۷،۷:۲۵.
۴. طبری، پیشین، ص ۱۸۴.

شخص کشتیِ نوح و شخص او را به ریشخند می‌گرفت و آن را «قصیعه» می‌نامید.

حقیقت امر آن است که چنین اسطوره‌ای حتّی نقدپذیر هم نیست، امّا همچون ابن کثیر جای پرسش را برای خود حفظ می‌کنم که اگر چنین امری درست بوده باشد، خِرد چگونه می‌پذیرد که پسر نوح نابود شود و در میان قوم او حتّی به کودکان هم رحم نشود، آنگاه این ستمکار سرکشِ زادهٔ زنا جانِ سالم به در می‌برد. البته این خرافه با آن آیات قرآن کریم نیز در تعارض قرار می‌گیرد که مقرر می‌دارد؛ توفان کار تمامی موجودات و اهل دنیا را یکسره کرد، همچنین در حدیث نبوی قدِ حضرت آدم شصت ذراع گزارش شده و بیان می‌دارد که قدِ مردم پس آن حضرت همواره رو به نقصان گذاشته است[1].

همچنین آن روایت که مقرر می‌دارد، حضرت مسیح (ع) بنابر رغبت حواریان «حام بن نوح» را زنده کرد و از او دربارهٔ کشتی نوح پرسید و او گفت که درازایش هزار و دویست ذراع و پهنایش ششصد ذراع بوده است. آنگاه باز روایت کرده‌اند که پیش از وقوع توفان هیچ رود و دریایی در زمین نبوده است و تمامی آب دریاها بر جای ماندهٔ همان توفان هستند. همچنین روایت کرده‌اند که وقتی کشتی بر کوه جودی پهلو گرفت، آنان به دامنهٔ کوه آمدند و دهکده‌ای به نام «ثمانین» ساختند و روزی از خواب برخاستند و دیدند که به هشتاد زبان سخن می‌گویند ــ که یکی از آنها عربی بود ــ در نتیجه زبان همدیگر را نمی‌فهمیدند و نوح (ع) سخنانشان را به همدیگر می‌فهماند[2].

البته هیچ پژوهشگر منصفی نمی‌تواند تأثیر اسرائیلیات را در این روایات انکار کند، روایاتی که گاه به خیال گرایش می‌یابند و گاهی هم با باورهای درست اسلامی منافات دارند و در بسیاری موارد نیز با همدیگر در تعارض هستند. امّا اگر بخواهیم در این باره دلیل ارائه دهیم و به عنوانِ نمونه اختلاف زبان رهایی‌یافتگان از توفان را درنظر بگیریم، آنگاه اگر از خود تورات نقل نشده باشد، تأثیرش بر آن به روشنی پیداست، چرا که تورات می‌کوشد از اختلاف زبانها و اقوام تفسیری ساده و غیر علمی ارائه دهد و روایت می‌کند که نجات‌یافتگان از توفان می‌خواستند به امید صعود به سوی خداوند در بالاترین آسمانش برجی بلند سازند، چرا که آسمان را از هر چیزی به یک لوحِ شیشه‌ای همانندتر می‌دیدند که چند صد متر بالاتر

۱. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱/ ۱۱۴.
۲. پیشین، ۱/ ۱۱۶؛ ابن کثیر، پیشین، ۱/ ۲۵۴ ـ ۲۵۷، قرطبی، پیشین، ص ۳۲۵۹ ـ ۳۲۶۶.

از زمین جای گرفته بود! آنگاه بود که خدا از شرّشان بیمناک شد و احتیاط در پیش گرفت و به زمین فرود آمد و اختلاف زبانهایشان را پدید آورد و آنان پخش و پراکنده شدند، از این روی آن شهر را «بابل» نام گذاردند، زیرا آنجا بود که خدا اختلاف زبان مردم را پدید آورد[1].

اینک این پرسش بدیهی باقی می‌ماند که آیا توفان سراسر زمین را فرو گرفت یا اینکه توفانی ویژهٔ قوم نوح بود؟

بیشتر مورخان اسلامی و عالمان تفسیر بر این باورند که توفان نوح توفان فراگیری بوده و هر چه و هرکس که در زمین وجود داشتند، در اثر آن نابود شدند و جز نوح و همراهانش ــ و در روایتی همچنین عوج بن عناق ــ کسی زنده بر جای نماند و کشتی در سراسر زمین در گردش بود و باز نمی‌ایستاد تا اینکه به حرم رسید و وارد آنجا نشد و سرانجام به کوه جودی رسید و آنجا پهلو گرفت[2].

اینان برای مستدل ساختن نظرگاه خویش به آیات زیر استناد می‌جویند که می‌فرماید: «وَ قالَ نُوحُ رَّبِّ لا تَذَر عَلَی الأَرْضِ مِنَ الکافِرِینَ دَیّاراً، إِنَّکَ إِن تَذَرْهُم یَضِلّوا عِبادَکَ وَ لا یَلِدوا إلّا فاجِراً کَفّاراً/ و نوح گفت: پروردگارا، بر روی زمین از کافران هیچ کسی را باقی مگذار، چرا که اگر تو آنان را باقی‌گذاری، بندگانت را گمراه سازند و جز بدکارِ ناسپاس به بار نخواهند آورد»[نوح/ ۲۶ ـ ۲۷].

همچنین می‌فرماید: «قُلنَا احمِل فیها مِن کُلٍّ زَوجَینِ اثنَینِ/ گفتیم: در آن [کشتی] از هر جنسی دو تن [نر و ماده] و ... را برگیر» [هود/ ۴۰]. باز می‌فرماید: «وَ جَعَلْنَا ذُرِیتهُ هُمُ الْباقینَ/ و زاد و روزِ آنان برجای ماندگان قرار دادیم»[صافات/ ۷۷] و «فَانْجَیْنَاهُ وَ مَنْ مَعَهُ فی الْفُلْکِ الْمَشْحُونِ، ثُمَّ اَغْرَقْنَا بَعْدُ الْباقینَ/ پس او و همراهانش را در کشتی انباشته رهایی بخشیدیم، سپس بعد از این برجای‌ماندگان را غرق کردیم» [شعرا/ ۱۱۹ ـ ۱۲۰].

همچنین به آن فرمودهٔ رسول خدا(ص) استناد می‌جویند که می‌فرماید: «أول رسولٍ أرسل نوح، و أرسل إلی جمیع اهل الأرض، فذلک لما کفروا أغرق الله اهل الأرض جمیعاً/ نخستین رسول فرستاده نوح بود که به سوی تمامی اهل زمین فرستاده شد، از این روی وقتی مردم کفر

۱. سفر پیدایش، ۱۱: ۱ ـ ۹؛ اسرائیل، ص ۱۱۷؛ نیز: J. Gray, op - cit., p. 104؛ عصام حفنی، پیشین، ص ۴۲.

۲. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ص ۱۶۳؛ ابن اثیر، پیشین، ۱/ ۷۲.

ورزیدند، خداوند تمامی مردمان روی زمین را غرق کرد[1]».

من گمان می‌کنم ــ و هر گمانی که گناه نیست ــ توفان تنها در حقّ قوم نوح ــ نه برای تمام جهانیان ــ وقوع یافت، برای درستی این نظرگاه چندین دلیل می‌توان ارائه داد: ۱) از نصّ تمامی آیات واردشدهٔ قرآن کریم در این باره چنین فهمیده می‌شود که نوح (ع) تنها به سوی قوم خویش برانگیخته شده بود، چنانکه خداوند متعال در آیات ۵۹ ـ ۶۳ سوره اعراف می‌فرماید: «نوح را به سوی قومش فرستادیم، پس گفت: ای قوم من، خدا را بپرستید. جز او هیچ معبود [راستینی] ندارید. به راستی من بر شما از عذاب روزی بزرگ بیمناکم. اشراف قومش گفتند: بی‌گمان تو را در گمراهی آشکاری می‌بینیم. گفت: ای قوم من، گمراهی‌ای در من نیست بلکه من فرستاده‌ای از [جانب] پروردگار جهانیان هستم. پیامهای پروردگارم را به شما می‌رسانم و خیر شما را می‌خواهم و از [حکم] خداوند چیزی می‌دانم که [شما] نمی‌دانید. آیا شگفت‌زده شدید که پندی از سوی پروردگارتان بر [زبانِ] مردی از خودتان برای شما آمد؟ تا شما را بیم دهد و تا پرهیزگاری کنید و باشد که مورد رحمت قرار گیرید».

در سوره توبه آیه ۷۰ چنین آمده است که: «آیا خبر پیشینیانشان، قوم نوح و عاد و ثمود و قوم ابراهیم و اصحاب مدین و اهل شهرهای زیرورو‌شدهٔ [قوم لوط] به آنان نرسیده است؟ رسولانشان با نشانه‌های روشن به نزد آنان آمدند، و هرگز نشد که خداوند بر آنان ستم روا دارد ولی [خودشان] بر خویشتن ستم می‌کردند». همچنین است آیهٔ ۷۱ از سوره یونس: «خبر نوح را بر آنان بخوان، چون به قومش گفت: ای قوم من، اگر قیام من و پند دادنم به آیات خدا بر شما گران می‌آید، [بدانید] که بر خداوند توکل کرده‌ام».

در آیات ۲۵ تا ۳۰ سوره هود می‌خوانیم: «و بی‌گمان نوح را به سوی قومش فرستادیم: [با این دعوت] که من برای شما هشداردهنده‌ای آشکار هستم. که جز خداوند را بندگی نکنید، که من از عذاب روز دردناک بر شما بیمناکم. گروهی از قومش که کافر بودند، گفتند: تو را جز بشری مانند خودمان نمی‌بینیم، و نمی‌بینیم [کسی] جز کسانی که آنها از کمترین‌های ما هستند [آن هم] از روی ظاهربینی از تو پیروی کرده باشند. و برایتان بر خویشتن برتری‌ای نمی‌بینیم، بلکه شما را دروغگو می‌پنداریم، گفت: ای قوم من، بیندیشید که اگر حجتی از [سوی] پروردگارم داشته باشم و رحمتی از نزد خود به من ارزانی داشته باشد ــ آنگاه [حقیقتش را]

۱. قرطبی، پیشین، ص ۶۷۷۷.

بر شما پوشیده داشته باشند ــ [آیا می‌توانیم] شما را ناخواسته به [پذیرش] آن اجبار کنیم؟ و ای قوم من! بر [رساندن] آن [دعوت] مالی از شما نمی‌خواهم، پاداش من جز بر عهدهٔ خداوند نیست و من مؤمنان را طرد نمی‌کنم. آنان به لقای پروردگارشان می‌رسند، ولی شما را گروهی نادان می‌بینیم. و ای قوم من، اگر آنان را طرد کنم، چه کسی در برابر خداوند مرا یاری می‌کند؟ آیا پند نمی‌پذیرید».و در ادامه این سوره در آیه ۳۶: «و خداوند به نوح وحی کرد که دیگر از قومت ــ جز آنان که گرویده‌اند ــ کسی دیگر ایمان نخواهد آورد. پس از آنچه می‌کنند نومید مباش».

از دیگر نمونه‌های آیات الهی در این باره آیه ۲۹ سوره ابراهیم است که می‌فرماید: «آیـا خبر آنان که پیش از شما بودند، [مانند] قوم نوح و عاد و ثمود و کسانی که پس از آنان بودند ــ [که] جز خداوند آنان را نمی‌شناسد ــ به شما نرسیده است؟ رسولانشان با معجزه‌ها به نزد آنان آمدند». و در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره مؤمنون: «و به راستی نـوح را بـه سـوی قـومش فرستادیم که گفت: ای قوم من، خداوند را بپرستید، شما هیچ معبود [راستینی] جز او ندارید، آیا پروا نمی‌دارید؟ پس اشرافی از قومش که کافر بودند، گفتند: او جز بشری مانند شما نیست که می‌خواهد بر شما برتری یابد و اگر خداوند می‌خواست، فرشتگانی می‌فرستاد. ما در [میان] نیاکانِ پیشینمان چنین چیزی نشنیده‌ایم».

«قوم نوح فرستادگان را دروغزن انگاشتند، آنگاه که برادرشان، نوح به آنان گفت: آیا پروا نمی‌دارید» [شعرا/ ۱۰۵ ـ ۱۰۶]؛ «گفت: پروردگارا، قوم من، مرا دروغزن انگـاشته‌انـد، پس [کار] بین من و آنان را چنانکه باید یکسره کن. و من و کسانی از مؤمنان را که بـا مـن‌انـد، رهایی بخش»[شعراء/ ۱۱۷ ـ ۱۱۸]؛ «و به راستی که نوح را به سوی قومش فرستادیم و هزار منهای پنجاه سال در میان آنان ماند، آنگاه در حالی که ستمکار بودند، توفان آنـان را فـرو گرفت» [عنکبوت/ ۱۴]؛ «و پیش از این قوم نوح را [نابود کردیم] چرا که آنان مردمانی فاسق بودند»[ذاریات/ ۴۶]؛ «و پیش از این قوم نوح را که ستمکارتر و سرکش‌تر بـودند» [نـجم/ ۵۲]؛ «پیش از آنان قوم نوح [پیامبر و وحی] را دروغ انگاشتند و بندهٔ ما را [نـیز] دروغـزن انگاشتند و گفتند: دیوانه است و با او به درشتی رفتار شد» [قمر/ ۹]؛ «ما نوح را بـه سـوی قومش فرستادیم [با این پیام که:] قومت را پیش از آنکه عذابی دردناک دامـنگیرشان شـود، هشدارده، گفت: ای قوم! من برای شما هشداردهنده‌ای آشکار هستم» [نوح/ ۱ و ۲]؛ «گفت: پروردگارا، من شب و روز قوم خویش را دعوت کردم ...» [نوح/ ۵] و بسیاری دیگر از آیات

که بر این حقیقت به روشنی تأکید می‌گذارد که دعوت نوح ویژهٔ قوم او بوده و کار و بارش از حیث شمول با دیگر پیامبران ــ جز حبیبِ مصطفی (ص) ــ تفاوتی نداشته است.

۲) دانشوران در این باره اتفاق نظر دارند که پیامبران، همگی ــ جز پیامبر خاتم ( ص) ــ تنها به سوی قوم خودشان برانگیخته شدند، از این روی قرآن کریم از پیامبران پیش از آن حضرت همواره قرین قوم ویژهٔ آنان تعبیر می‌کند، چنانکه می‌فرماید: «پیش از آنان قوم نوح و عاد و فرعون صاحب سپاه [نیز پیامبران را] دروغزن انگاشتند. و [نیز] ثمود و قوم لوط و اصحاب أیکه، این گروه‌ها [پیامبران را تکذیب کردند]، هیچ یک از آنان نبود مگر آنکه رسولان را دروغزن انگاشت، پس کیفر من محقق شد» [ص/ ۱۲ ـ ۱۴]؛ «و به سوی ثمود برادرشان صالح را فرستادیم، گفت: ای قوم من! خداوند را بپرستید، شما جز او معبودی ندارید ...» [غافر/ ۳۱]؛ و لوط را [فرستادیم] وقتی که به قومش گفت: آیا کار ناشایستی را که کسی از جهانیان پیش از شما مرتکب آن نشده است، انجام می‌دهید؟» [اعراف/ ۸۰]؛ «سپس بعد از آنان موسی را با نشانه‌های خویش به سوی فرعون و قومش فرستادیم، آنگاه به آن [نشانه‌ها] کافر شدند. بنگر سرانجام مفسران چگونه بود؟ و موسی گفت: ای فرعون! من فرستاده‌ای از [سوی] پروردگار جهانیانم» [اعراف/ ۱۰۳ ـ ۱۰۴]؛ «و موسی را با نشانه‌های خود فرستادیم [با این پیام] که: قدمت را از تاریکی‌ها به روشنایی برآور. وآنان را به وقایع الهی پند ده. بی‌گمان در این [امر] برای هر شکیبای شکرگزاری عبرت‌هاست. و آنگاه که موسی به قومش گفت: نعمت خداوند را بر خویشتن یاد کنید ...» [ابراهیم/ ۵ ـ ۶]؛ و نیز فرموده الهی به حضرت عیسی (ع): «و او را فرستاده‌ای به سوی بنی اسرائیل قرار می‌دهد» [آل عمران/ ۴۹].

۳) تنها پیامبر فرستاده شده با دعوت جهان‌شمول حضرت محمد (ص) است که قرآن کریم در نصوص آشکار و با اسلوب‌های گوناگون بر این حقیقت دلالت دارد[1]. چنانکه در قرآن کریم بیش از چهل آیه وجود دارد که خداوند متعال در آن به نام «ربّ العالمین» خوانده شده است. گذشته از آن در آیات بسیاری به نصّ روشن وارد شده که آن حضرت پیامبر تمامی مردم است و قرآن کریم نازل شده که وی آن را برای تمامی مردم بخواند، از جمله آن آیه که می‌فرماید: «و تو را به عنوان رسول برای مردم فرستادم و خداوند به عنوان گواه بس است»

۱. ← مجلة کلیة الشریعة، شمارهٔ پنجم، ص ۱۱ ـ ۴۰؛ «الإسلام شریعة الله الخالدة الی البشریة کافّة» / مناع القطان.

[نساء/ ۴۹]؛ «تو را جز مایهٔ بخشایش برای جهانیان نفرستاده‌ایم» [انبیاء/ ۱۰۷]؛ «تو را جز مژده‌آور و هشداردهنده برای تمامی مردم نفرستاده‌ایم، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند» [سبأ/ ۲۸]؛ «الف، لام، را، کتابی است که آن را به سوی تو فرو فرستاده‌ایم تا مردم را به اذن پروردگارشان از تاریکی‌ها به سوی نور، [یعنی] به سوی همان راهِ [خداوند] پیروزمند ستوده برآوری» [ابراهیم/ ۱]؛ «خجسته است آن کسی که فرقان را بر بنده‌اش نازل کرد تا برای جهانیان هشداردهنده باشد» [فرقان/ ۱]؛ «بگو: ای مردم بی‌گمان من رسول خدا به سوی تمامی شما هستم» [اعراف/ ۱۵۸]؛ «بگو: ای مردم جز این نیست که من برای شما هشداردهندهٔ آشکاری هستم» [حج/ ۴۹]؛ «این پیام‌رسانی برای مردم است و تا به آن هشدار یابند» [ابراهیم/ ۵۲]؛ «آن جز پندی برای جهانیان نیست» [ص/ ۸۷]؛ «به بندگان مؤمنم بگو: نماز بر پای دارند و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم، پیش از آنکه روزی فرا رسد که نه بیعی در آن است و نه دوستی‌ای، پنهان و پیدا انفاق کنند. خداوند کسی است که‌آسمان‌ها و زمین را آفریده است و از آسمان آبی فرو فرستاده است، آنگاه آن [آب] برای شما روزی‌ای از [اقسام] میوه‌ها برآورده و کشتی را برایتان رام ساخته است تا به حکم او در دریا روان باشد و جویباران را برای شما مسخّر گرداند. و خورشید و ماه را که پیوسته روانند برای شما رام کرد و شب و روز را [نیز] برایتان مسخّر گردانید» [ابراهیم/ ۳۱ ـ ۳۳].

اگر کسی وصف چنین آدمیانی را در این آیه بخواند که می‌فرماید اینان آن بندگانی هستند که دریا و رودها و شب و روز را برای آنان مسخّر گرداند، هرگز به ذهنش خطور نخواهد کرد که آنان فقط ساکنان جزیره‌العرب ــ و نه تمامی انسانهای روی زمین ــ باشند[۱]. همچنین هیچ کس در خاتم‌النبیین بودن رسول خدا (ص) تردیدی ندارد، چنانکه می‌فرماید: «محمد (ص)، پدر هیچ کس از مردانِ شما نیست، بلکه رسول خدا و خاتم پیامبران است» [احزاب/ ۴۰]. از آن گذشته هرگز دعوت رسول خدا(ص) در گستره ویژهٔ یک قوم محدود نماند و این نشانهٔ جهان‌شمولی دعوت اسلامی است.

۴) چهارمین دلیل آن است که سنت شریف محمدی نیز در جهانی بودنِ دعوتِ محمدی (ص) با قرآن کریم همخوانی دارد و این ویژگی مخصوص رسول خدا (ص) از میان پیامبران بزرگوار الهی است که دعوت آنان تنها محدود به اقوام خودشان بود، چنانکه در صحیحین

۱. عباس العقاد، پیشین، ص ۱۶۰.

آمده که آن حضرت می‌فرماید: «پنج چیز به من ارزانی داشته شده که پیش از من خداوند متعال آنها را به کسی از پیامبران نداده است، خداوند متعال چنان بیم مرا به دل دشمنان افکند که از مسافت یک ماه از من بیم داشتند، زمین برای من مسجد و پاک مقرر شده است، چنانکه هرگاه وقت نماز هر فرد از امت من فرا رسد، باید نماز بخواند، غنیمتها برای من حلال گردیده‌اند. حال آنکه پیش از من برای کسی حلال نبوده‌اند، خداوند به من مقام شفاعت بخشیده، پنجم آنکه هر پیامبری به‌طور ویژه به سوی قوم خود بر انگیخته می‌شد و من به سوی تمامی مردم برانگیخته شده‌ام».

همچنین از ابی موسی اشعری روایت شده است که رسول خدا (ص) فرمود: «سوگند به ذاتی که جان من در قبضهٔ قدرت اوست، هر کس پس از این ــ خواه یهودی یا نصرانی ــ نام مرا بشنود، آنگاه به من ایمان نیاورد، به دوزخ در خواهد آمد». سعید بن جبیر بر این باور است که آیهٔ «و مَنْ یکفُر به مِنَ الأَحْزابِ فَالنّارُ مَوْعِدهُ/ هر کس از این گروه‌ها که او را انکار کند، دوزخ وعده‌گاهش خواهد بود» مؤید همین حدیث است[1].

۵) چنانکه در حدیث شفاعت آمده که تو نخستین فرستاده به سوی زمینیان هستی، منظور از آن فراگیر بودن بعثت او نیست بلکه اولیت ارسال او است[2]. از این روی نوح (ع) نخستین رسولی است که خداوند متعال به سوی مشرکان (قومش) فرستاده است[3].

۶) دانش من ــ به عنوان یکی از عامّه مسلمانان نه به عنوان یک متخصص پژوهش‌های قرآنی ــ به این درجه رسیده است که این قاعدهٔ شرعی را دریابم که خداوند متعال تا زمانی که پیامبری را برای هدایت مردم به راه راست، نفرستاده باشد، هرگز آنان را کیفر نخواهد داد، چنانکه در تأیید این موضوع می‌فرماید: «هرگز [قومی را] تا زمانی که پیامبری در میان آنان بر نیا نگیخته‌ایم، کیفر نخواهیم داد» [إسراء/ ۱۵]. اگر بپذیریم ــ بنابر قول متواتر ــ حضرت نوح (ع) در جنوب عراق برانگیخته شده بود (دست کم بیشتر محققان چنین نظری دارند)، آنگاه خداوند دادگرترین دادگران است چگونه ــ به عنوان نمونه ــ مصریان و سوریان و ساکنان جزیرةالعرب را به سبب آنکه عراقیان نوح را انکار کردند و آیین استوار او را نپذیرفتند، کیفر داده است، حال آنکه خداوند متعال می‌فرماید: «به کیفر گناهان خویش غرق شدند و سپس به

۱. مجموعهٔ فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیة، ۲۰۳/۴ ـ ۲۰۸، ۱۶۹/۱۱ ـ ۱۷۰، ۹/۱۹ ـ ۱۲، ۱۰۱، ۱۰۳؛ ضامح قطان، پیشین، ص ۲۰ ـ ۲۱.
۲. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ۷/ ۵۰۳.
۳. پیشین، ۴۳۶/۸.

دوزخ در آمدند و برای خویش در برابر خداوند یاوری نیافتند» [نوح/ ۲۵].

یعنی آنان که غرق شدند به کیفر آن گناهشان بود که نوح را انکار کردند و دعوتش را نپذیرفتند، چنانکه قرآن کریم ــ بدون هیچ گونه پیچیدگی و غموضی ــ تصریح می‌کند که آنان از فرمان نوح سرپیچی کردند، می‌فرماید: «گفت: پروردگارا، آنان از فرمان من سر پیچیدند». آنان دوگانه‌پرستی بیراه و گمراه‌کننده را رها نکردند و به پرستش خداوند یکتای قهار روی نیاوردند، آنگاه اگر توفان فراگیر می‌بود، ضرورتاً می‌بایست دعوت نوح نیز جهان‌شمول می‌شد، حال آنکه این طرز تلقی علاوه بر منافاتی که با آیات قرآن کریم دارد با مبادی اساسی دین اسلام نیز در تعارض است، از این روی قطعاً می‌باید دعوت نوح ویژهٔ قوم او بوده باشد و غرق‌شدگان از گناهکاران بودند، یا بنابر قول ابن کثیر: «اموری همچون گناهانشان و نیز کارهای بدی که مرتکب می‌شدند و همچنین نفرینی که پیامبرشان در حقّ آنان کرده دست به دست هم دادند تا اینکه آنان را نابود کنند، این را نیز باید بر آنها افزود که خداوند متعال می‌فرماید: «وَ أُوحِيَ إِلىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلاَّ مَنْ قَدْ آمَنَ/ و به نوح وحی شد که هرگز از قوم تو ــ جز آنان که گرویده‌اند ــ کسی دیگر ایمان نخواهد آورد» [هود/ ۳۶]. آیا از این آیه برنمی‌آید که آن کافران تنها از قوم نوح بودند. از آن گذشته آن کشتی که ساخته شد تنها برای رهایی مؤمنان قوم او و غرق کافران همان قوم بود. آنگاه وقتی خداوند متعال می‌فرماید: «و [نوح] کشتی را می‌ساخت و هرگاه که گروهی از قومش بر او می‌گذشتند، او را به ریشخند می‌گرفتند. می‌گفت: اگر ما را به ریشخند می‌گیرید ما [هم] شما را به ریشخند خواهیم گرفت چنانکه شما به ریشخند می‌گیرید» آیا از این آیه بر نمی‌آید که ریشخندکنندگان از قوم خودِ او بودند و آنان بودند که او را انکار می‌کردند؟ در عین حال از آیات زیر نیز چیزی جز این فهمیده نمی‌شود: «قٰالَ رَبِّ انْصُرْنِي بِمٰا كَذَّبُونِ/ خداوندا، از آن روی که مرا دروغزن انگاشتند، یاری‌ام کن» [مؤمنون/ ۲۶]. «پس چون تو و همراهانت بر کشتی قرار یابید، بگو: ستایش خداوندی راست که ما را از گروه ستمکاران رهایی بخشید» [مؤمنون/ ۲۸]. «پس [دعوت] او را دروغ انگاشتند و او و کسانی را که با او بودند، در کشتی نجات دادیم و آنان را جانشین [پیشینیان] گردانیدیم و کسانی را که آیات ما را دروغ انگاشتند، غرق ساختیم، پس بنگر سرانجام هشداریافتگان چگونه شد» [یونس/ ۷۳].

تمامی این آیات بر این حقیقت تأکید دارند که غرق‌شدگان از جمله تکذیب‌کنندگانِ حضرت نوح (ع) بودند و در عین حال آیهٔ اخیر اشارت دارد که این رخداد پس از آن اتفاق

افتاد که هشدار یافتند. و این نیز تصدیقی دیگر بر آن آیهٔ الهی است که می‌فرماید: «وَ مٰا کُنّٰا مُعَذِّبینَ حَتّیٰ نَبْعَثَ رَسُولاً» [اسراء/ ۱۵].

۷) دیگر آنکه خداوند متعال همواره بر جهانیان بخشایش دارد، چرا که هیچ امتی نبوده مگر آنکه از سوی خداوند بلند مرتبه توانا رسولی برای هدایت آنان آمده است، چنانکه می‌فرماید: «وَ لَقَدْ بَعَثْنٰا فی کُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً/ و به راستی که در میان هر امتی رسولی بر انگیختم»[نحل/ ۳۶]. و حتی از مبانی باور اسلامی است که خداوند متعال در میان تمامی ملل رسولی برانگیخته است[۱]، چنانکه در قرآن کریم آمده است: «هیچ امتی نبوده مگر آنکه در میان آنان هشدار دهنده‌ای بوده است» [فاطر/ ۲۴]. و «چه بسیار پیامبران که در میان پیشینیان فرستادیم» [زخرف/ ۶]. «برخی از آنان هستند که داستانشان را با تو گفته‌ایم و برخی دیگر نیز هستند که داستانشان را با تو نگفته‌ایم» [غافر/ ۷۸]. «رسولانی که پیش از این داستان آنان را بر تو خوانده‌ایم و رسولانی دیگر هم هستند که داستان آنان را با تو باز نگفته‌ایم» [نساء/ ۱۶۴]. از این روی محققان دربارهٔ شمارِ پیامبران اختلاف نظر دارند، برخی شمار آنان را یکصدوبیست‌وچهارهزار و برخی هشتاد هزار، برخی سه هزار و ... دانسته‌اند[۲].

۸) از حدیث رسول خدا (ص) که می‌فرماید خداوند متعال از آن میان به کسی حتی کودکان نیز رحمت نیاورد، چنین بر می‌آید که غرق شدگان از قوم نوح ــ و نه از سراسر زمین ــ بودند، چنانکه باید این حدیث را بر محور واژهٔ «قوم» مورد بازخوانی قرار داد: «فَلَوْ رَحِمَ اللّٰه مِن قَوْمِ نُوحٍ أحداً لِرحمَ اُمَّ الصبی».

۹) همانان که قائل به فراگیر بودن توفان هستند[۳]، خود معتقدند که فاصلهٔ زمانی میان آدم و نوح (ع) نزدیک به ده قرن بوده است که اگر مراد از قرن ــ به رسم معمول ــ صد سال باشد، بالغ بر یک هزاره می‌شود، امّا اگر مراد از هر قرن یک نسل از مردم باشد، آنگاه هر نسل در زمانِ نوح سالیانی دراز بر جای می‌ماند (یعنی عمر انسانها زیاد بود) که در آن صورت میان آدم و نوح چند هزار سال فاصلهٔ زمانی بوده است. آنگاه برخی از آنان بر این باورند که در زمان نوح حتی یک وجب از زمین نبوده مگر آنکه در آنجا انسانی می‌زیست. همچنین روایتی

۱. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ۵۰۰/۷.
۲. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۴۲۲/۲ ـ ۴۲۸؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ص ۲۰۱۴ ـ ۲۰۱۵؛ محمود شرقاوی، الأنبیاء فی القرآن الکریم؛ اسرائیل / ص ۲۸۸ ـ ۲۸۹.
۳. قرطبی، پیشین، ص ۳۲۵۹؛ طبری، پیشین، ۱۷۸/۱، ۱۹۰؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱۰۱/۱.

منسوب به مالک [بن انس] از قول زید بن أسلم در دست است که گزارش می‌کند مردمان آن زمان چنان بسیار بودند که تمامی دشتها و کوه‌ها را اشغال کرده بودند؛ حال آنکه در مقابل کسانی دیگر معتقدند که مردم آن روزگار چنان اندکشمار بودند که امکان رساندن دعوت به همهٔ آنان وجود داشت، که تعارض میان این دو روایت به نیکی معلوم است. دیگر آنکه منکران دعوت حضرت نوح در تمامی مناطق آباد پراکنده بودند که این نیز می‌تواند توجیه‌گر فراگیر بودن توفان باشد.

امّا باید پرسید که واقعاً رابطهٔ میان این نگرش را با اندیشهٔ ده نسل (رؤسای پدران) میان آدم تا نوح که در تورات آمده، چگونه می‌توان توجیه کرد[1]. بلکه باید پرسید چه ارتباطی است میان آن ده نسل و ده تن حکامی که پیش از توفان بودند، چنانکه مورخ بابلی بیروسوس بیان می‌دارد[2]؟

۱۰) همچنین روایتی در دست است که مقرر می‌دارد توفان نوح در ششصدمین سال زندگی نوح (به نقل از تورات[3]) و در سال ۲۲۵۶ پس از هبوط آدم به زمین اتفاق افتاد. آیا این همه سال برای پیدایی اقوامی غیر از قوم نوح در دنیا کافی نبوده است؟ یا اینکه تنها قوم نوح طی این دوره پدید آمدند؟ اگر توفان نوح در زمان رُخ داده باشد که پیش‌تر از ابتدای عصر تاریخی در عراق قدیم بوده باشد ــ که باستان‌شناسان معتقدند که در حوالی سال ۲۷۰۰ ق.م اتفاق افتاده ــ آنگاه اعصار پیش از توفان، بنابر ارزیابی عالمان تورات و آنان که راویان این روایات از آنان نقل کرده‌اند، از هزاران سال بیشتر خواهد بود.

۱۱) خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «قیلَ یا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلامٍ مِنّا وَ بَرَکاتٍ عَلَیْکَ وَ عَلی أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَکَ وَ أُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُم ثُمَّ یَمَسُّهُم مِنّا عَذابٌ اَلیم / گفته شد: ای نوح، به سلامتی از [سوی] ما و [همراه با] برکت‌های [فرود آمده] برتر و بر امت‌هایی از [نسل] آنان که با تواَند، فرود آی. و امت‌هایی [دیگر] هستند که [یک چند] بهره‌مندشان خواهیم کرد. سپس عذابی دردناک از [سوی] ما به آنان می‌رسد» [هود/ ۴۸]. آیا از عبارت «أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَکَ وَ أُمَمٌ

---

۱. سفر پیدایش، ۵:۵ ـ ۳۲؛ که آدم (۹۳۰ سال)؛ شیث (۹۱۲ سال)؛ انوش (۹۰۵ سال)؛ قینان (۹۱۰ سال)؛ مهالئیل (۸۹۵ سال)؛ یارد (۹۶۲ سال)؛ أخنوخ (۳۶۵ سال)؛ متو شالح (۹۶۹ سال) لامک (۵۹۵ سال) و نوح (۹۵۰ سال) زیستند.

2. G. A. Balton, op. cit., p. 320; J. Finegan, op. cit., p. 30.

۳. سفر پیدایش، ۷: ۶.

سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ منا عَذابٌ أَليمٌ» بر نمی‌آید که در آنجا کسانی هم بوده‌اند که توفان نوح آنان را فرو نگرفت و خداوند متعال تا مدت زمانی آنان را بهره‌مند ساخت و آنگاه عذابی دردناک دامنگیرشان شد؟

۱۲) همچنین مورخان و مفسران اسلامی تقریباً نظر دارند که توفان در عراق آغاز شد و در همانجا فرو نشست، چنانکه بنابر روایت مجاهد و شعبی تنور در سرزمین کوفه و بنابر روایت قتاده در جزیرةالعرب واقع بود، که از آن گذشته بنابر نظر سومی کشتی نوح سفر خود را از «عین ورده» (چنانکه یاقوت حموی می‌گوید شهری مشهور در جزیرةالعرب است) آغاز کرد، آنگاه اگر بخواهیم آنچه را که در قرآن کریم دربارهٔ پهلو گرفتن کشتی نوح بر کوه جودی بر آن بیفزاییم (جودی کوهی واقع در شرق جزیرهٔ ابن عمر تا کرانهٔ دجله در موصل است) می‌بینیم که تمامیِ این جایهای یاد شده در عراق واقع است، آنگاه بدیهی است که آغاز و پایان سفر کشتی نوح در عراق بوده است.

۱۳) صاحب تفسیر جزء تبارک معتقد است که موضوع فراگیر بودن توفان مطلبی است که در قرآن کریم نصّ صریحی در این باره نداریم و اینکه می‌فرماید: «قبل یا أرض ابلعی ماءک» هرگز نصّی دال بر تمامی بخش‌های زمین نیست چنانکه در موارد بسیاری در عین فصاحت بر یک سوی از جهت‌های زمین دلالت می‌کند، مانند آنچه در سورهٔ یوسف آمده است که «مرا بر گنجینه‌های زمین بگمار که من نگاهبان دانایی هستم». و «بدینسان به یوسف در آن سرزمین تمکن بخشیدیم تا در هر کجای آن که می‌خواست جای گیرد» ... چنانکه ملاحظه می‌شود در هر دو مورد مراد از «ارض» سرزمین مصر ـــ نه سراسر کرهٔ زمین ـــ است، البته ما در این مقام ـــ پناه بر خدا ـــ نمی‌خواهیم در قدرت خداوند پیرامونِ در میان آوردنِ توفانی فراگیر زمین تردیدی به خود راه دهیم، بلکه معتقدیم که به‌طور ویژه باید در باورهایمان به روایات صحیح و امور خردپسند تکیه کنیم[1].

۱۴) صاحبان تفسیر جلالین در تفسیر آیهٔ «إِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِی الْأَرْضِ/ بی‌گمان فرعون در این سرزمین به سرکشی روی آورده است» [یونس/ ۸۳]. معتقدند که مراد از «ارض» همان سرزمین مصر است[2].

---

۱. عبدالقادر مغربی، تفسیر جزء تبارک، ص ۱۳۹.
۲. جلال الدین محلی و جلال الدین سیوطی، تفسیر جلالین، ص ۱۹۳.

۱۵) صاحب تفسیر جزء تبارک در تفسیر آیهٔ «رَبِّ اغْفِرْلی وَ لِوالِدیَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَیْتی مُؤمِناً وَ لِلْمُؤمِنینَ وَ الْمؤمِناتِ وَ لا تَزِدِ الظالِمینَ اِلّا تَباراً/ پروردگارا، مرا و پدر و مادرم را و هر آن کس را که مؤمن به خانه‌ام در آید و مردان مؤمن و زنان مؤمن را بیامرز و ستمکاران را جز نابودی میفزای» [نوح/ ۲۸]. می‌گوید که نوح دعای خویش را با دعا برای تمامی مردان و زنان مؤمن به پایان می‌برد که این موضوع به این حقیقت اشارت دارد که شمار مؤمنان بسی بیشتر از افراد خانواده‌اش بودند که در کشتی نجات یافتند، بنابراین، توفان سراسر زمین را فرو نگرفت و چه بسا در برخی نقاط دور دست آن زنان و مردان مؤمنی می‌زیستند که غرق نشدند، همانان که نوح (ع) در کنارِ خانواده‌اش برای آنان نیز دعا کرد.[۱]

۱۶) گروهی از ایرانیان و هندیان ــ به روایت مورخانِ مسلمان ــ معتقدند که توفان محدود به منطقه‌ای ویژه (بابل و اطراف آن) بوده و به آنان نرسیده است. چنانکه قدمت تاریخ آنان بسی بیشتر از زمانی است که تورات برای توفان نوح مقرر می‌دارد. و مدنیت و عمران و آبادانی آنان از دیرین‌ترین نسلهای تاریخ تا به امروز ادامه داشته است[۲].

۱۷) از آثار برجای مانده ــ بدون هر گونه تردیدی ــ ثابت می‌شود که یک یا چند توفان دیگر نیز در عراق باستان در گرفته است، از این روی باستان‌شناسان و در رأس آنان سِر ویلیام ویلکوکس و سِر لئونارد وولی، تقریباً اتفاق‌نظر دارند که توفان نوح تمام زمین را فرو نگرفت، بلکه توفان بزرگی بود که وادی دجله و فرات را در نوردید و تمام مناطق قابل سکونت این منطقه را از کوه تا دشت نابود کرد که این رخداد در نگاه ساکنان آن دیار ــ بویژه در آن دوران آغازین ــ چنان می‌نمود که تمام گیتی غرق شده است، چنانکه برخی از باستان‌شناسان گسترهٔ نفوذ توفان را به درازایِ حدود چهارصد میل (حوالی ۶۵۰ کیلومتر) و به پهنای یکصد میل (حدود ۱۵۰ کیلومتر) تخمین زده‌اند که البته این میزان برای فرو پوشاندن سراسر آن منطقه کافی بوده است چرا که بالغ بر چهل هزار میل مربع می‌شود. ولی به رغم آنکه کسی نمی‌تواند زمانِ توفان را به‌طور یقینی برآورد کند، امّا برخی زمان وقوع آن را تقریباً به سال‌های پایانی «روزگارِ جمرة نصر»، یعنی پیش از آغاز شدن هزارهٔ سوم ق.م بر می‌گردانند[۳].

---

۱. عبدالقادر مغربی، تفسیر جوء تبارک، ص ۱۴۳.
۲. عبد الوهاب نجار، قصص الانبیاء، ص ۳۶؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱/۱۱۸؛ ابن اثیر، پیشین، ۱/۷۳؛ طبری، پیشین، ۱/۱۹۲.
3. S. L. Woolley, *Excavations At Ur*, p. 36; *Ur of the chaldees*, 1950, p. 22; W. Keller, op. cit., p. 50 - 51;
نیز: محمد عبدالقادر، پیشین، ص ۹۵؛ عبدالحمید زاید، الشرق الخالد، ص ۱۲

۱۸) در سخن پیامبران و اقوام معمول است که در اخبار خویش از «الأرض» به عنوان سرزمین و وطن خویش یاد می‌کنند، چنانکه خداوند متعال دربارهٔ سخن فرعون به موسی و هارون می‌فرماید: «برایتان در زمین بزرگی خواهد بود» [یونس/ ۷۸] که مراد از «الأرض» در این آیه سرزمین مصر است، همچنین می‌فرماید: «و به راستی نزدیک بود که تو را از آن سرزمین به فریب به جای دیگر بکشانند تا تو را از آن بیرون کنند» [إسراء/ ۷۶] که مراد از «الأرض» در این آیه مکه مکرمه است. و «در حق بنی اسرائیل مقرر کردیم که شما دوبار در این سرزمین تباهی خواهید کرد» [إسراء/ ۴]. مراد از آن همان سرزمینی است که در آنجا می‌زیستند (فلسطین).

در پایان لازم است که نظرگاه استاد محمد عبده را نیز در مقام پاسخ به پرسش شیخ عبدالله القدومی از شهر نابلس، چنانکه در تفسیر المنار آمده، یاد آور شویم. استاد محمد عبده، مفتی دیار مصر می‌گوید:

«نامهٔ شما، مورّخ به ۴ شوال سال ۱۳۱۷ هـ. به من رسید که در پایان نوشته‌اید که پیش از شما نسل جدیدی از طلاب / دانشجویان پیدا شده‌اند که شیوهٔ آنان پژوهش در علوم و سخت‌کوشی و بررسی عمیق برای سست جلوه‌دادن ادلّه قرآنی است، و این روزها از آنان شنیده شده است که می‌گویند: توفان نوح فراگیر تمامی زمین نبوده و تنها سرزمینی را که قوم نوح در آنجا می‌زیستند فرو گرفت، چنانکه مردمانی در چین بودند که غرق نشدند و دعای نوح (ع) هم عام نبوده و تنها کافران قوم او را شامل می‌شده است، چرا که او تنها به سوی قوم خویش فرستاده شده بود، زیرا پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «وَ کانَ کُلّ نَبِيٍ یَبْعث إلٰی قَومِهِ خاصَةً وَ بُعِثْتُ إلی النّاسَ کافّةً / تمامی پیامبران به‌طور ویژه برای قوم خویش فرستاده می‌شدند و من به سوی تمامی بردم برانگیخته شده‌ام».

آنگاه اگر به آنان بگویند که از آیات قرآن جز این برمی آید، از قبیل آنکه می‌فرماید: «رَبِّ لا تَذرْ عَلی الارضِ مِن الکافِرینَ دَّیاراً» و «لا عٰاصِمِ الْیَوْم من امَر الله إلّا مَن رَحِم» می‌گویند که این آیات تأویل می‌پذیرند و نمی‌شود در اثبات فراگیر بودن توفانی به آنها استناد کرد. آنگاه اگر به آنان بگویند: محدّثان خبره چنین جواب داده‌اند که: در احادیث شفاعت به صحت

پیوسته است که نوح (ع) نخستین پیامبری بود که به سوی زمین فرستاده شد و یقیناً تمامی مردم زمین قوم او را تشکیل می‌دادند و به دلیل نبود کسی جز قوم او، فراگیری دعوتش امری مورد اتفاق است، محدثان را به ریشخند می‌گیرند و به حکایات منسوب به چنیان استناد می‌کنند و ما این نامه را به حضور شما نوشتیم که از راز این رخداد بزرگ پرده بردارید و از شما انتظار داریم که مقتضای حقّ را معلوم بدارید و سخنی بگویید که مایهٔ آرامش دلهای ما باشد.

جواب:

پس از ستایش خداوند، در پاسخ باید گفت که در قرآن کریم نصّ قاطع دالّ بر فراگیر بودن توفان و همچنین جهان‌شمول بودن رسالت نوح (ع) وارد نشده است، امّا دربارهٔ احادیث وارد شده ــ به فرض صحت اسناد آنها ــ باید گفت که آنها احادیث آحادی هستند که افادهٔ یقین نمی‌کنند، حال آنکه اقتضای چنین مواردی حصول یقین ــ و نه گمان ــ است، بویژه اگر دربارهٔ امور اعتقادی دین باشد.

امّا مورخان و کسانی که بخواهند اطلاعی حاصل کنند، می‌توانند با ظنّ حاصل شده برای آنان با اتّکا به راوی یا مورخ یا صاحب‌نظری در مقام ترجیح برآیند امّا آنچه که مفسران و مورخان دربارهٔ این موضوع می‌گویند تنها بر اساس اعتماد و عدم اعتماد به روایتی است که هرگز نمی‌تواند مبنای قطعی یک باور دینی واقع شود.

امّا موضوع فراگیر بودن توفان موضوعی است که پیروان ادیان و حتی صاحب‌نظران خبره در زمین‌شناسی دربارهٔ آن اختلاف‌نظر دارند، همچنین مورخان ملل مختلف نیز در این باره هم‌داستان نیستند، امّا اهل کتاب و علمای مسلمان بر این باورند که توفان تمام زمین را فرا گرفته بوده است، و بسیاری از کارشناسان نیز با آنان هم‌عقیده‌اند و برای نظر خود به وجود برخی صدف‌ها و ماهیان سنگ شده در بلندی‌های کوه‌ها استدلال می‌کنند، چرا که این چیزها جز در دریا یافت نمی‌شوند و پیدا شدنِ آنها در بلندای کوه‌ها خود دلیلی بر بالا آمدنِ آب ــ ولو یک بار ــ است و این امکان ندارد مگر آنکه سراسر زمین یک بار کاملاً زیر آب رفته باشد، بیشتر صاحب‌نظران متأخر گمان می‌کنند که توفان فراگیر نبوده است و آنان نیز به شواهدی استناد کرده‌اند که شرح آنها به درازا می‌کشد ،امّا شایسته نیست که شخص مسلمان تنها به دلیل احتمال تأویل‌پذیری برخی آیات، فراگیر بودن توفان را انکار کند، بلکه تمامی دین‌ورزان نباید مدلول ظاهر عبارات آیات و احادیث درست را رد کنند و از آن به تأویل روی

آورند، مگر آنکه آنچنان دلیل عقلی قطعی در دست باشد که دلالت بر مراد نبودن ظاهر کند، البته به نتیجه رسیدن دربارهٔ چنین موضوعی نیازمند پژوهشی گسترده و تحمل رنج بسیار و آگاهی کامل از طبقات زمین و محتویات آن است، و این امر به آگاهی بر انواع علوم عقلی و نقلی وابسته است، آنگاه بدون دانش در این باره نظر دادن، گزافه‌ای است که به آن اعتمادی نمی‌توان کرد و نباید اجازه داد که چنین امور نامعلومی را در میان مردم پخش کنند. البته خداوند متعال داناتر است.

محمد رشید رضا می‌گوید: خلاصهٔ این فتوا آن است که از ظاهر عبارات قرآن و حدیث چنین برمی‌آید که توفان فراگیر بوده، امّا تنها شامل قوم نوح می‌شد و در آن زمان مردمان دیگری در زمین نمی‌زیستند و می‌باید به آن اعتقاد داشت.

امّا از آن فهمیده نمی‌شود که توفان سراسر زمین را فراگرفته باشد، چرا که هیچ دلیلی دال بر اینکه آنان در سراسر زمین می‌زیستند، در دست نیست و همچنین وجود صدف‌ها و جانوران دریایی در قلّه‌های کوه و دیگر مناطق خشکی نیز که به معنای بالا آمدن دوره‌ای آب است، هرگز فراگیر بودن توفان را افاده نمی‌کند، بلکه چنین به نظر می‌رسد که آنها از اثر تکوین کوه‌ها و دیگر مناطق خشکی پدید آمده‌اند، چرا که بالا آمدن دوره‌ای آب برای چند روز هرگز برای پیدایش چنین اموری کفایت نمی‌کند. در عین حال چنانکه یادآور شدیم این گونه امور تاریخی از مقاصد اصلی قرآن کریم نیست، از این روی با در میان آوردن نصوص قطعی در روشنگری آنها نکوشیده است و ما نیز بر این باور هستیم که از ظاهر نصوص چنین فهمیده می‌شود و نمی‌توان آنها را به عنوان یک باور قطعی دینی پذیرفت، چنانکه اگر زمین‌شناسان خلاف آن را اثبات کنند، باز به حال ما زیانی نخواهد داشت، چرا که این امر هرگز نصّی قطعی را نقض نمی‌کند.

کوتاه سخن اینکه قصّهٔ توفان بر اساس داده‌های باستان‌شناسی و نیز تورات و همچنین قرآن کریم همین بود که از نظر گذشت، با اندک درنگی معلوم می‌شود که در تمامی موارد پیش‌گفته این اتفاق‌نظر وجود دارد که آن قوم از راه راست به کژراهه رفتند، آنگاه خداوند دادگر چنین داوری کرد که حرث و نسل از میان بروند و چنین مقرّر شد که جز قهرمان قصه و مؤمنان به او، کسی دیگر از کیفر خداوند یگانه رهایی نیافتند، همچنین تمامی راویان این قصّه در این باره هم‌داستانند که وی (نوح) فردی نیکوکار و پرهیزگار و پارسا بوده است امّا میان نص قرآنی و دیگر نصوص (چه بشری مانند نص سومر و بابل و نصوصی که قائلان به آن

برایش قدسیت قائلند، همچو نص تورات، اختلافاتی جوهری وجود دارد که برخی از آنها عبارتند از: ۱) نصّ قرآنی تنها نصّی است که از نوح به عنوان پیامبر خدا سخن می‌گوید، پیامبری که مدت زمانی را که خداوند خواسته بود، با دعوت به سوی خداوند واحد قهار در میان آنان گذارند و خداوند متعال توفان را پس از آن در میان آورد که پیامبرش انواع آزارها و شکنجه‌ها را از آنان می‌دید و پس از آنکه پیامبر بزرگوار تمامی راه‌های اقناع را طی می‌کرد و آن همه تلاش هیچ نتیجه‌ای به بار نیاورد «قٰالَ رَبِّ إِنِّی دَعَوْتُ قَوْمِی لَیْلاً وَ نَهاراً، فَلَمْ یَزِدْهُمْ دُعائی إِلاّ فِراراً، وَ إِنِی کُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٰا أَصابِعَهُمْ فی آذانِهِمْ وَ اسْتَغْشَوْا ثِیابَهُمْ وَ أَصَرّوٰا وَ اسْتَکْبَروا اسْتِکْباراً، ثُمَّ إِنِّی دَعَوْتُهُمْ جِهاراً، ثُمَّ إِنِّی أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَ أَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْراراً، فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوٰا رَبَّکُمْ إِنَّه کٰانَ غَفاراً / گفت: پروردگارا، به راستی که من قوم خویش را شب و روز [به سوی فرمان تو] فراخواندم. ولی دعوت من در حق آنان جز گریز نیفزود. و هرگاه که من آنان را فرا خواندم تا آنان را بیامرزی، انگشتانشان را در گوش‌هاشان نهادند و جامعه‌هاشان را [به خود] پیچیدند و پای فشردند و سخت کبر ورزیدند. آنگاه من به آوازی بلند (آشکارا) آنان را دعوت کردم. سپس [دعوتم را] برای آنان آشکار ساختم و [آن را] نهانی با آنان به راز نهادم. سپس گفتم: از پروردگارتان آمرزش بخواهید، بی‌گمان او بس آمرزیده است» [نوح/ ۵ ـ ۱۰]. آنگاه پس از آنکه آن پیامبر بزرگوار از ایمان آوردن آنان نومید شد، چنین دعا کرد: «رَبِّ لاٰ تَذَرْ عَلَی الْأَرضِ مِن الکافِرِینَ دَیّاراً، إِنَّکَ إِن تَذَرهُم یُضِلّوا عِبادَکَ وَ لاٰیَلِدوا إِلاّ فاجِراً کَفاراً/ پروردگارا بر زمین کسی از کافران را بر جای مگذار چرا که اگر آنان را باقی گذاری بندگانت را گمراه می‌کنند و جز بدکار و ناسپاس نزایند» [نوح/ ۲۶ ـ ۲۷]. آن هم پس از آنکه خداوند به او وحی کرد: «أَنَّهُ لَنْ یُؤمِنَ مِنْ قَوْمِکَ إِلّا مَنْ قَدْ آمَنَ/ آنکه جز آنان که به تو گرویده‌اند، دیگر کسی از قوم تو ایمان نخواهد آورد» [هود/ ۳۶]. از این روی بود که آن پیامبر بزرگوار در مقام تصدیق این فرمودهٔ الهی که: «وَ مٰا کُنّٰا مُعَذِّبینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً» [إسراء/ ۱۵] به هر راه ممکن رفت [تا مگر آنان راه یابند، امّا مگر شد؟]

۲) رهایی‌یافتگان از توفان در قصه قرآن کریم از آن روی نجات یافتند که به خداوند پیروزمند فرزانه ایمان آوردند و دعوت نوح (ع) را تصدیق کردند، حال آنکه دیگر قصه‌ها مقرر می‌دارند که نجات‌یافتگان را تنها از خاندان و خویشاوندان قهرمان قصه می‌دانند، در نتیجه قرآن کریم در داستان پسر نوح ـــ در کنار ذکر دیگر وقایع ـــ به روشنی این موضوع را بیان کرده و معلوم داشته که وی چگونه غرق شد، همچنین معلوم می‌دارد که چگونه «نادی

نوح ربّه فقال ربّ إنّ ابنی من اهلی و إنّ وعدک الحقّ و انت احکم الحاکمین، قٰالَ یٰا نُوحُ إِنَّهُ لَیْسَ مِن اَهلِکَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَیرُ صالِحٍ، فَلا تَسأَلنَ مٰا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلمٌ اِنّی اَعِظُکَ اَنْ تَکُونَ مِـنَ الْجٰاهلینَ، قٰالَ رَبِّ إِنّی اَعَوُذبِکَ اَنْ اَسْئَلَکَ مٰا لَیْسَ لِی بِهِ عِلْمٌ وَ اِلّا تَغْفِرْلِی وَ تَرْحَمْنِي اَکُنْ مِنَ الْخٰاسِرِینَ/ نوح، پروردگارش را ندا داد و گفت: پروردگارا، بی‌گمان فرزندم از خاندان من است و وعدهٔ تو نیز راست است و تو خود بهترین داورانی، فرمود: ای نوح، او از خاندان تو نیست او [مرتکب] عمل ناشایست است، پس چیزی را مخواه که به آن دانش نداری. من تو را پند می‌دهم که [مبادا] از نادانان باشی، گفت: پروردگارا، من از آنکه از تو چیزی را بخواهم که به آن دانشی ندارم، به تو پناه می‌آوردم، آنگاه اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیانکاران خواهیم بود» [هود/ ۴۵ ـ ۴۷]. همچنین نص قرآنی از این حقیقت پرده برمی‌دارد که: «مَن عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ اَساءَ فَعَلَیهٰا وَ مٰا رَبُّکَ بِظَلّامٍ لِلْعَبید/ هر کس که کاری شایسته کند، برای سود خویش کرده است و هر کس که کار بدی کند به زیان خود او خواهد بود و خداوند در حقّ بندگان ستمکار نیست» [فصلت/ ۴۶] و «وَ لا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ اُخْریٰ/ هیچ بردارنده‌ای بار گناه دیگری را بر نخواهد داشت» [اسراء/ ۱۵] و «فَمَنْ یَّعْمَلْ مِـثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ، وَ مَنْ یَّعْمَلْ مِثْقال ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ/ پس هر کس که همسنگ ذره‌ای کار نیک کرده باشد، [پاداش] آن را خواهد دید، و هر کس که قدر ذره‌ای کار بد کرده باشد [کیفر] آن را خواهد دید» [زلزله/ ۷ ـ ۸].

۳) همسر قهرمان قصه در نصوص سومری و بابلی ــ همچنین در نص تورات ــ با رهایی‌یافتگان از توفان نجات یافت، امّا تنها قرآن کریم است که می‌گوید زن نوح به او نگرویده بود: «خداوند دربارهٔ کافران مثل می‌زند: زنِ نوح و زنِ لوط را. [آن دو] در نکاح دو بنده از بندگان درستکار ما بودند و آنگاه به آنان خیانت ورزیدند، پس [آن دو بنده] نتوانستند از [عذاب] خدا چیزی را از آن دو [زن] دفع کنند و گفته شد: با درآیندگان به آتش [دوزخ] در آیید» [تحریم/ ۱۰]. البته ما را با آن روایاتی که برخلاف نص قرآنی وارد شده‌اند چه کار! آنها اجتهاداتی هستند که مسئولیتشان بر عهدهٔ صاحبانشان خواهد بود: اما نباید از نظر دور داشت که هر نظر مخالف با قرآن کریم، باطل و بیهوده است.

۴) نص قرآنی تنها نصی است که تا حد زیادی ــ البته با وجود تفاوت آشکار میان فروفرستادهٔ الهی و نگاشته دستِ بشر ــ با قدیم‌ترین نصوص قصهٔ توفان دربارهٔ آغاز و پایان‌یافتن آن در عراق (دست‌کم پایان‌یافتنش در عراق) همخوانی دارد، آنجا که می‌فرماید:

«غیضَ الْماءُ وَ قُضِیَ الْاَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَی الْجُودِیِّ» [هود/ ۴۴].

۵) نص قرآنی تنها متنی است که از فضای شرک‌آلود و گمراهی چندگانه‌پرستی در آن خبری نیست (البته والاتر از چنین مضامینی است) و در اوج روشنی بیان می‌کند که آن قوم از پرستش پروردگارشان برکنار ماندند و به پرستش بتان روی آوردند. در سراسر قصه خداوند متعال چنان وصف شده که سزاوار مقام ذات برتر الهی است و هرگز به مرتبهٔ پست تفکر چندگانه‌پرستی موجود در قصص عراق قدیم تنزل نمی‌کند. یا همچون تورات اوصافی را به خداوند نسبت نمی‌دهد که هیچ عقل و منطقی آن را نمی‌پسندد و حتی چنین اوصافی را گاهی مردمان خردمند در حق خود نیز خوش نمی‌دارند!

۶) قصه قرآنی تنها نصّی است که ــ مثلاً همچون تورات ــ در آن هیچ گونه دوگانه‌گویی ملاحظه نمی‌شود.

۷) آیات قرآن کریم تنها نصوصی هستند که خداوند متعال را از آنکه دربارهٔ توفان پشیمان شود، منزّه و برتر می‌داند، بر خلاف دیگر نصوص که گزارش می‌کنند خداوند (یا بنابر نصوص بابلی خدایان) از در میان آوردن توفان پشیمان شد. اگر چه تورات بدتر از این را نیز گفته است، چنانکه می‌پندارد خداوند متعال ــ که دور باد از او این پندار ــ تصمیم گرفت که پس از آن دیگر توفانی در میان نیاورد. و برای این کار نشانه‌ای (رنگین کمان) را در آسمان قرار داد تا وعده‌اش را به یاد آورد و دیگر توفانی درنگیرد که زمین را غرق سازد.

۸) نص قرآنی تنها متنی است که از مادیات منزه است، چرا که هر دو نص بابلی و توراتی گزارش می‌کنند که قهرمان قصه چند قربانی عرضه داشت و خدایان (در قصه بابلی) و خدا در قصه تورات بوی حیوان بریان را حس کرد و خشم او فرو خفت و بوی رضایت را استشمام کرد، ولی قرآن کریم این سخن ناسزای یهود را ردّ می‌کند (همان کسانی که می‌پندارند که یگانه‌پرستند و کتابشان از سوی خداوند نازل شده است) و می‌فرماید: «لَنْ یَّنالَ اللهَ لُحُومُها وَ لا دِماؤُها وَ لکن یَّنالُهُ التَّقْویٰ مِنْکُمْ/ هرگز گوشت و خون قربانی‌ها به خداوند نمی‌رسد، بلکه پرهیزگاری شما به او می‌رسد» [حج/ ۳۷]. باز می‌فرماید: «فَکُلُوا مِنْها وَ اَطْعِمُوا الْبائِسَ الْفَقیرَ/ از آن بخورید و به درماندهٔ بینوا بخورانید» [حج/ ۲۸].

۹) آیات قرآنی تنها متنی است که در آن نصی قطعی دال بر فراگیر بودن توفان وارد نشده است (موضوعی که پیش از این در آن باره سخن گفتیم)، چنانکه نصوص سومری و بابلی آن ناحیه‌ای از زمین را مراد می‌گیرند که توفان‌زدگان در آنجا می‌زیستند، آنگاه یهودیان آمدند و

قصه خویش را از منابع بابل نقل کردند و این قصه با وحی‌ای که بر موسی (ع) نازل شد، درهم آمیخت و پس از آن تورات کنونی برجای ماند که نه صرفاً به وحی الهی می‌ماند و نه می‌توان آن را از نوشته‌های بشری دانست، بلکه آمیزه‌ای از این و آن است، از این روی روایت تورات بیشتر از نصوص دیگر در معرض اشتباه قرار دارد، گذشته از آنکه هرگز یک روایت آسمانیِ سراسر مقدس را عرضه نمی‌دارد و همچنین از نگرش انسانی نیز ناشی نشده که همواره احتمال خطا و صواب در کار او می‌رود، بلکه منزلتی بینْ بینْ دارد.

۱۰) قرآن تنها نصی است که بر هیچ یک از منابع قدیم تکیه نداشته است، چرا که سومریان پس از آنکه قصهٔ خویش را دربارهٔ توفان نوشتند، پس از آن بابلیان آمدند و هر آنچه که می‌خواستند و می‌توانستند از آن گرفتند و پس از آن یهود نیز از هر دو منبع نقل و روایت کردند، و بدینسان هر یک از روایات توفان بر قصه‌های مدوّن پیش از خود اعتماد و تکیه کردند، امّا این همه با داستان قرآن کریم و آنچه که از سوی پروردگار جهانیان وحی شده است بسی تفاوت می‌کند، یعنی در سال هفتم میلادی و در مکّهٔ مکرمه و در غار حراء، نزول وحی بر رسول خدا (ص) با قرآن کریم آغاز شد و آن حضرت و یارانش از عمق قصه توفان آگاه نبودند، چنانکه قرآن کریم نیز به این امر اشارت دارد: «تِلْکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَیْبِ نُوحیها اِلَیْکَ ما کُنْتَ تَعْلَمُها أنت وَ لا قَوْمُکَ مِنْ قَبْلِ هٰذا/ این از خبرهای غیب است که آن را به تو وحی می‌کنیم، پیش از این تو خود آن را نمی‌دانستی و قوم تو نیز آن را نمی‌دانست» [هود/ ۴۹].

آیا همهٔ آنچه که در این پژوهش از نظر گذشت، خود به روشنی بر حاکمیت قرآن کریم بر دیگر کتابهای آسمانی ــ تا چه رسد به نوشته‌های انسانی ــ دلالت نمی‌کند؟ چنانکه مصداق آن را می‌توان در آن آیه دید که خطاب به جیبِ برگزیده‌اش ــ صلوات الله و سلامه علیه ــ می‌فرماید: «وَ اَنْزَلْنا اِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیمِناً عَلَیْهِ/ و این کتاب را به راستی [و] تصدیق‌کنندهٔ کتابی که پیش از آن است و بر آن حاکم است به تو نازل کردیم» [مائده/ ۴۸]. آنگاه آیا این کتاب نیست که: «لا یَاْتیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهُ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزیلٌ مِنْ حَکیمٍ حَمیدٍ/ از هیچ سمت و سو باطل در این کتاب راه نمی‌یابد، از سوی [خداوند] فرزانهٔ ستوده نازل شده است» [فصلت/ ۴۲].

باب دوم

# سیرهٔ ابراهیم خلیل (ع) در عراق

بخش نخست

# خدایان قوم ابراهیم

## ۱. ورود بنی‌اسرائیل به کنعان

چه بسا بهتر باشد که پیش از سخن گفتن دربارهٔ خدایان قوم ابراهیم به این امر اشارتی کنیم که در جزء نخستِ این سلسله و دیگر آثار خویش افزون بر موطنِ اصلیِ او دربارهٔ تبار، روزگار و هجرتِ آن حضرت به بلاد شام، مصر و حجاز سخن گفته‌ایم، بنابراین نیازی نیست که در جزء چهارمِ سلسله پژوهش‌های تاریخی در قرآن کریم دوباره آنها را تکرار کنیم، از این روی در این بخش تنها به دعوتِ پدرِ پیامبران، ابراهیم (ع)، در موطنِ اصلی‌اش، یعنی عراق باستان، بسنده می‌کنیم.

## معبودان قوم ابراهیم

اینکه آن حضرت در عراق به دنیا آمده و در همانجا پرورش یافت، از اموری است که محققان تاریخِ پیامبران درباره آن اتفاق نظر دارند، چنانکه او در همان دیار از خداوند وحی دریافت کرد و پیام‌های خود را رساند، و حتی نخستین پیامرسانی‌اش در عراق باستان بود و قوم او افزون بر پرستش ستارگان بتها را نیز می‌پرستیدند.

همچنین تقریباً مورخان در این باره اتفاق نظر دارند که مردمان سرزمین رافدین (بلاد بین‌النهرین) اوصاف انسانی را برای خدایان خویش قائل می‌شدند، تا آنجا که در نگاه آنان تنها

تفاوت خدا با بشر در تجرّد و کمال بیشتر بود، چنانکه معتقد بودند که خدا نیز جامه‌ای همچون بشر به تن می‌کند، با این تفاوت که لباس خدایان از تن‌پوش امیران گرانـقدرتر است و از آن نوری می‌درخشد که چشم‌ها را خیره می‌کند و همچنین بر این باور بودند که اسیر و سلاح دارند و درگیری آنان همچون درگیری انسان‌ها، امّا طبعاً گسترده‌تر و هولناک‌تر است، با این حال مردم آنان را به لحاظ جاودانگی از بشر جدا می‌ساختند. دیگر باور آنان دربارهٔ خدایان این بود که ایشان همواره نیکوکارند و بدکاری نـمی‌کنند، بـلکه بـشر و بـدی از سـوی ارواح خبیثه‌ای است که بدون دخالت خدایان بر بشر چیره می‌شود. چنانکه ثالوث اعـظم از مـیان معبودانِ بین‌النهرین از سه خدایِ آنو، إنلیل و إیا تشکیل می‌شد.

### ۱. آنو

آن مردمان از دیرباز «آنو / از ریشهٔ سومری آن» را به مثابهٔ خدای اعظم می‌شناختند، چنانکه همواره بر صدر جایگاه خدایان بود و به‌طور ویژه به «پادشاهِ آسمان‌ها» ملقب بود، در عین حال او را خدای آسمان‌ها و پدر آسمان‌ها نیز می‌گفتند، چنانکه تختِ او بر بلندای گنبد آسمان قرار داشت و از قدرتِ برتر برخوردار بود و خدایان آسمان و زمین با هم در برابر او کرنش می‌کردند و او بود که به پادشاهان حاکم بر زمین قدرت می‌داد، در واقع به مثابهٔ «زئوس» در نگاه یونانیان بود، که نامِ همسرش «أنتم» بر گرفته از نام او با افزودنِ تاء تأنیث است.

شهر «اوروک / همان أنوک به سومری و إرک در تورات و ورکاء کـنونی» در روزگـاران قدیم مرکز اصلیِ عبادت آنها بود، و آنگاه که مرکز ثقل سیاسی از سومر به بابل انتقال یافت «مردوک»، سرور خدایان، خدای بابل شد و به دنبال آن جایگاه «آنو» را گـرفت، تـا ایـنکه حمورابی، فرمانروای مشهور بابلی (۱۷۲۸ ـ۱۶۸۶ ق.م) در آغازِ قانون خویش لقب خـدای بزرگ را بر «آنو» اطلاق کرد.

همچنین اسطوره‌های آن قوم به این امر اشارت دارد که «آنو» بـر بـلندای گـنبد آسـمان (آسمان آنو) سکونت داشت که در آستانهٔ آن دو خدایِ تموز و جیزیدا نگهبانی می‌دادند و او پیش از پیدایی پادشاهی در زمین، سیم ناب و عصا و دیهیم و چوبدست فرمانروایـی را فـرا روی خویش می‌گذارد و هرگاه که خدایان از وقوع توفان بیمناک می‌شدند، می‌گریختند و به آسمان آنو بالا می‌رفتند و همچون حیوانی که از دیوار بجهد، از جای می‌جستند و تا هنگامی که بوی خوش قربانی به مشامشان برسد، در آنجا آرام می‌گرفتند.

### ۲. انلیل

انلیل بزرگ‌ترین معبودِ سومریان بود. این واژه مرکب از «اِن ـ لیل» به معنای سرور باد است و در باور آنان هرگاه که باد از کوه می‌وزید «کوهِ بزرگ» نامیده می‌شد، و رمز آن کوه در میان سومریان همان رمز شهری در «اکدیه» بود. همچنین گاه از انلیل به سرور شهرها نیز یاد می‌شد، این لقب از قدیم‌ترین نصوص سومری به دست آمده و در نگاشته‌های تاریخی و دینی بابل و آشور حفظ شده است، بدین ترتیب خدای کوه خدای زمین شد. از آن پس انلیل قانون خویش را بر عهدهٔ ساکنان زمین مقرر داشت و در پندار آن قوم، قانونی نوشته بر الواح سرنوشت بود، چنانکه انلیل تنها به تعیین سرنوشت مردم بسنده نمی‌کرد، بلکه خود بر اجرای احکام خویش نیز اشراف داشت، همچنین او جنگاورِ سرسختی بود که «گاو وحشی» لقب داشت و رایزنِ خدایان بود، چنانکه او همان است که توفان را پدید آورد. همسر او نیز «ننلیل» برگرفته از اسم خود او و با گذاشتن «nin/ بانو» به جای «En/ آقا» است که شهرش، نیبور (نفر) کنونی (سوم ـ نیبرو) در سرزمین‌های بابل مرکز پرستش آن دو بود.

### ۳. انکی

إنکی نام سومین خدا از خدایان سه‌گانه و همان خدای شامیِ «إیا» به معنای «خانهٔ آب» و «انکی» در زبان سومری به معنای «سرزمین» است. و چنانکه از اسطوره‌هایشان بر می‌آید، آنان باور داشتند که در آنجا سه زمین وجود داشت، زمین علیا (برتر) که انلیل بر آن فرمان می‌راند و زمین سفلی (فرودین) که تحت فرمانِ خدایِ «نرجل» بود و زمین میانه که در میان سطح زمین و زمین سفلی قرار داشت که همان مملکت «إنکی» یا «إیا» بود که در نصوص دیرین به «ملک إبسوا» یعنی پادشاه آبهای گوارا ملقب بود. سومریان و أکدیان بر این باور بودند که او در زیرزمین ما، در بلندی‌های زمینِ میانی، در سطح بزرگی از آبهای گوارا یافت می‌شود سطح فوقانی زمین ما آن را فرو پوشانده و آنجا برکهٔ بزرگی است که سرچشمهٔ تمامیِ جویها و رودها از آنجا بر می‌جوشد.

از میان خدایان «إیا/ انکی»، خدای جادو بود و به او پناه می‌آوردند، و هیچ جای شگفتی نیست که آب در تطهیر و کار قضاوت و غیب‌گویی به کار برده می‌شد و آبِ «إبسو»ی مقدس در معبد شهر «اریدو» واقع بود که در افسونگری برای درمان و یا مصون ماندن از بیماری‌ها فراوان به خدمت گرفته می‌شد.

همچنین «إیا» خدای حکمت (فرزانگی) بود که آدمی را از گِلْ‌پاره‌ای (مقداری خاک) آفرید، آنگاه روحِ زندگی در او دمید و او است که بشر را به هنگام توفان از نیستی رهایی بخشید و انواعِ صنایع را به او آموخت، و هموست که پادشاهان را به باهوشی و فطانت نواخت و پرستش خدایان را در زمین بنیاد نهاد.

معنای نام همسرش، «ننکی»، در زبان سومری «بانوی زمین» است که پس از آن «دمکینا» نامیده شد و شهرِ «أریدو»، مرکز اصلی پرستش هر دوی آنان بود.

همچنین در میان آن قوم پرستش ستارگان نیز رایج بود، از آن گذشته آنجا پرستش ثالوث دیگری از اجرام آسمانی نیز متشکل از خورشید، ماه و زهره (ستارهٔ صبح)، معمول بود[1]. و خدایِ ماه از میان خدایان سه‌گانه دیرین‌ترین خدا بود و پدر خدای خورشید و ستارهٔ زهره به شمار می‌رفت. بنابراین، خدای خورشید برادر زهره، و زهره خواهر او بود، چنانکه خدای خورشید، مانند پدرش خدای ماه مذکر بود. امّا ستارهٔ زهره (عشتار)، که گاهی ستارهٔ صبح و گاهی ستارهٔ شب و از نوعی پیچیدگی هم برخوردار بود، زمانی مذکر و زمانی دیگر مؤنث بود، تا اینکه سرانجام جنبه‌های مادینگی او چیره شد و تعارض میان نرینگی و مادینگی از میان رفت، چنانکه در شخص او خدای جنگ (جانب نرینگی) و خدای عشق (مادینگی) به هم پیوستند و یکی شدند.

### ۱. خدایِ ماه

خدایِ ماه در نگاه آن قوم مرتبتی فرو دست‌تر از «انکی / إیا» داشت و سومریان و أکدیان نام «سین» را بر آن گذارده بودند که در اصل اسمی سومری است که اکدیان از آنجا به زبان خویش منتقل کرده‌اند که نظایر سامیِ آن، «ودّ» در باور عرب‌های ساکن در جنوب[2] و «سهر»

۱. در مناطق جنوبی سرزمین‌های عربی پرستش ثالوثی متشکل از ماه و خورشید و زهره رواج داشت که در این ثالوث ماه نقش پدر، خورشید نقش مادر و زهره نقش پسر را بازی می‌کرد و چه بسا آنان در این باره از مردمان بین‌النهرین متأثر بوده باشند که چنین سه‌گانه‌پرستی در میان آنان جایگاه ممتازی داشت. در نظر من چنین سه‌گانه‌پرستی در میان تمامی ساکنان مناطق عربی معمول بود. از این روی در سرزمین‌های رافدین، سوریه و فینیقیه و تا اندازه‌ای در مصر شاهد آن هستیم و رمزی که بابلیان و آشوریان و سوریان و فینیقیان برای آن برگرفته‌اند، همان رمز خورشید در میان است و با این حال چه بسا تأثیر دینی ساکنان سرزمین‌های رافدین بر جنوب شهرهای عربی بیشتر از سامیان باشند (محمد بیومی مهران، الدیانة العربیة القدیمة، ص ۱۹).

۲. در این سه اقنوم متشکل از ستارگان عرب‌های جنوب ماه را پدر می‌شمردند، از این روی در نگاه آنان از ←

در باور آرامیان و «رخ» یا «یرخ» در اعتقاد «آموریان» است و خدای ماه در باور سومریان نام دیگری نیز دارد که همان «ننا» به معنای مرد آسمان است که أکدیان سامی آن را به «تنر» به معنای منیر (روشنی بخش) تحریف کرده‌اند که بسیاری از اوقات از آن به‌طور نمادین به هلال تعبیر می‌شود که در کنار آن قرص خورشید به عنوان نمادِ خدای خورشید و در میان دایره ستاره‌ای به عنوان نماد ستارهٔ زهره قرار دارد.

خدای «سین»، همان سرور ماه است که روزهای ماه و سال را نظام می‌دهد، در نتیجه هموست که زمانها را می‌سنجد و هموست که روزها و ماه‌ها و سال‌ها را برای پادشاهان گناهکار اشک و اندوه پدیدآورنده به پایان می‌رساند و نمادِ آن هلال است. همچنین حرکات

---

→

منزلت ویژه‌ای برخوردار و بر دیگران مقدم و بزرگ خدایان بود، از این روی در اسطوره‌ها و آداب و نام‌های اعلام و سه نام‌ها و القاب بسیار بیشتری را به او داده‌اند، همچنین خدایِ ماه به نحوی بر دیگر مناحیِ زندگی چیرگی داشت و از شکوهی همچو شکوه خورشید در دیانت‌های مرسوم در مناطق شمالی سامیان برخوردار بود. تا آنجا که گفته‌اند دیانتِ مردم مناطق جنوبی سرزمین‌های عربی، دیانتی «مهتابی / ماه پرستی» بوده است که دلیل آن برخی عوامل جغرافیایی و محیطی است، چنانکه کار به آنجا رسیده که از خورشید و ماه در زبان عربی به «قمران» تعبیر می‌شود. همچنین خدای ماه در نگاه معثیان به خدای «ود» و در نزد اهل سبأ به «المقه» و در قتبان به «عم» و در حضرموت به «سین» نامبردار است. امّا «ود» در صدر خدایان مدون در نصوص مسند جای دارد و افزون بر خدای قبایل دیگری از قبیل ثمود و لحیان، همان خدای بزرگ «معین» است، چنانکه به هنگام پیدایی اسلام از بتان بزرگ حجاز نیز به شمار می‌رفت. و قرآن کریم آن را به عنوان خدای جاهلی باستان شناسانده که پیش از وقوع توفان وجود داشته است و قوم نوح (ع) آن را می‌پرستیدند، چنانکه معبود قومی دولت کوچک اوسان نیز بود که معبد اصلی آن در وادی نعمان قرار داشت. امّا «إلمقه» خدای بزرگ قوم سبأ بود که مرکب از دو نام «إل» که نام خدای «ایل» است که در میان سامیان شناخته شده بود، و از «مقهود» به معنای نیرومند است، بنابراین، معنای إیل نیرومند خدای نیرومند است. از این روی آن قوم گاو نر را به عنوان رمز خدای «المقه» گرفتند، چنانکه در نگاه سامیان پیشین از رموز دال بر خدای قمر به شمار می‌آید.

«عم» نیز از نام‌های بسیار رایج سامی و از اوصاف خدایان است که سرانجام برای خدای قنبان خاص شد، امّا «سین»، خدای حضرموت، نیز یک نام سومری (نه سامی) است که اکدیان آن را از سومریان به فرهنگ خویش منتقل کردند و چنین می‌نماید که خدایانِ قمری (منسوب به ماه) بیش از این بوده‌اند. چنانکه از نگاشته‌ها و تصاویر یافته شده در سرزمین‌های جنوبی عربی نیز همین برمی‌آید، از ظاهرش می‌توان فهمید که آن بر «هلال» دلالت می‌کرد و تقریباً در تمامی زبان‌های سامی، برای معیارهای وابسته به هلال از الفاظی شبیه به این واژه استفاده کرده‌اند، از جمله «یرخ» در زبان عبری، «یرخا» به سرياني و آرامی، «ارخو» به زبان آشوری و «ارخ» به بابلی و «رخ» به عربی یمنی و حبشی، که همگی به معنای هلال، قمر و شهر (ماه) هستند، از این فعل «ارخ» در زبان فصیح عربی پذیرفته شده است، به این معنا که روزها و ماه‌ها را بر اساس گردش ماه می‌سنجند و اسم‌های «تاریخ» و «اخیراً» نیز از آن برگرفته شده‌اند. در عین حال گروهی بر این باورند که اسم «سینا» قطعاً با خدایِ ماه، «سین» رابطه‌ای دارد.

ماه نقش مهمی در غیب‌گویی داشت و ماه گرفتگی از هولناک‌ترین و رعب‌انگیزترین پدیده‌ها بود، و این پدیده به یورش محل خدای «سین» از سوی هفت تن از ارواح شریرهٔ ساکن در آسمان منسوب می‌شد و تصویر این بلا بر حسب ماهی که ماه‌گرفتگی در آن اتفاق می‌افتد، تفاوت داشت، از این رو دعاها به سوی آن معبود روانه می‌گشت و برای او قربانی‌ها عرضه می‌شد و سرانجام روشن‌تر از پیش و پیروز بر تاریکی‌ها و مرگ مجدداً به دنیا می‌آمد و این کار از طریق قوسی صورت می‌پذیرفت که با آن از خویشتن در برابر نیروهایی که مسیر حرکت او را می‌بستند یا می‌کوشیدند که از فیض فروغ او بکاهند، به دفاع برمی‌خواست.

نام همسرش «ننجل» نیز به معنای بانوی بزرگ بود و آرامیان و مردمان اوگاریت (تپهٔ شمرا) نام «نکل» را که به همین اسم برمی‌گردد بر آن اطلاق می‌کردند، و از آن دو (سین و ننجل) دو فرزند نجیب/ خدای خورشید و الههٔ عشتار زاده شدند، و «نسکور»، خدای آتش، در برخی مواقع پسر آن دو شمرده می‌شد.

شهر «اور» (تلّ المقیر، واقع در فاصلهٔ ۱۲۰ مایلی شمال شهر بصره) مرکز پرستش «سین» و همسرش «ننجل» و فرزندشان «نسکو/ سدرننا» بود، آنگاه محل پرستش همگی آنان به شمال در «حران» (حاران، واقع در نهر بلخ به فاصله ۶۰ میلی پیوستنش به رود فرات) انتقال یافت و پس از آن پرستش ماه از اور به دیگر مناطق بابل و از حران به سراسر سوریه و فینیقیه انتقال یافت و بادیه‌نشینان آرامی و عرب نیز خدای ماه را می‌پرستیدند، و چندان بعید نیست که اسم «شبه جزیرهٔ سینا» نیز رابطه‌ای با خدای ماه (سین) داشته باشد.

### ۲. خدای آفتاب

خدای آفتاب (خورشید/ شمش) پس از پدرش، خدای ماه، در مرتبهٔ دوم جای داشت و سومریان آن (ماه) را «أتو» و خورشید را «ببر» می‌نامیدند، یعنی چیزی که می‌درخشد. اما سامیان بر خدای «أکدی»، نام آفتاب (همان شمش) گذاردند و عبرانیان و آرامیان آن را «شمش» و عرب «شمس» تلفظ می‌کردند[1] و مردمان اوگاریت از آن به «شبش» تعبیر

۱. خورشید در قتبان و حضرموت و سبأ به نام «شمس/ آفتاب» پرستیده می‌شد و در بیشتر مواقع در مناطق جنوبی عربستان نام‌های «شمس» با «ذات» آغاز می‌شد، چنانکه خدای خورشید در نزد معینیان «نکرح» و شاید به معنای «ذات حمیم» نامیده می‌شد و اهل سبأ از آن به «ذات غفرن» و «ذات حمیم» بیشتر ←

می‌کردند و عرب‌های جنوب و مردم اوگاریت آن را خدای مؤنث می‌پنداشتند، حال آنکه سومریان و اکدیان آن را خدای مذکر می‌دانستند، و حیتی‌ها میان إله خورشید و الهۀ خورشید که آن را «أرنا» می‌نامیدند، تفاوت می‌گذاشتند.

رمز خدای خورشید در بابل و آشور و سوریه و آسیای صغیر قرص «ذی الجناحین/ دارای دو طرف» یعنی به هیئت خورشید در مصر، که از میان القابش در سرزمین رافدین ملقب به «نورالعالم» بود. همچنین خدای خورشید در نگاه آن قوم قاضی اعظم بود که قوانین دادگری را به پادشاهان دیکته می‌کرد، و شهر «لارسا» در سومر و شهر «سبر» از أکبر، از دیر زمان دو مرکز اصلی پرستش «شمش» بودند، و همسر خدای خورشید «أیا» نام داشت.

### ۳. خدای زهره

خدای زهره (عشتر/ عشتار) از مهم‌ترین خدایان در سومر بود و سومریان آن را «أنینا» به معنای بانوی آسمان می‌نامیدند و «عشتر» یک اسم أکدی سامی؛ و نظیر آن است «عشتار» در نزد فینیقیان و عبریان که خدایی مؤنث است و «عشر» که در نگاه عرب‌های مناطق جنوبی خدای مذکر است که از حیث مرتبت پس از پدرش «سین» و برادرش «شمش» جای داشت و او خواهر «أرشکیجل»، خدای عالم فرودین است.

از این الهه به ستارهِ هشتْ شعاع و یا شانزده شعاع تعبیر می‌شود که در درون دایره‌ای نقش بسته است که اختران را به راه‌های خویش رهنمون می‌شود و گاهی ستارۀ صبح و باری ستارۀ شب خوانده می‌شد و هرگاه که ستارۀ شب باشد، خدای عشق و لذت است که هر کس از انسان‌ها را که بخواهد و بپسندد بر تخت پادشاهی می‌نشاند. آشوریان آن را به عنوان خدای جنگ بزرگ می‌داشتند و سلاح برتر او را قوس (کمان) می‌داشتند و حیوانِ مورد علاقۀ او شیر

---

به معنای آتشین می‌نامیدند و این معنا به «آل حمون» و «بعل حمون» در زبان عبری نزدیک‌تر است، اگر چه برخی «ذات حمیم» را به ذات الحمی معنا کرده‌اند و حمی عبارت از جایگاهی است که مورد حمایت قرار می‌گیرد و برای خدا یا معبد یا پادشاه یا سرور قبیله ویژه گردانیده می‌شود و تبدیل به حرم ایمنی می‌شود که کسی حق حرمت شکنی و تجاوز به حدود آن را ندارد. امّا در تصاویر قتبانی، از آن افزون بر نام دیگر آفتاب که در نگاشته‌های قتبانی ملاحظه می‌شود، یعنی «إث/ ت». به «ذات صهرن» و «ذات رحبن» نیز تعبیر شده است که همان واژۀ عبری «آشرت» است و این اسم قتبانی به‌طور عادی به خدای آفتاب و همسر خدای «ودّ» اشارت داشت.

بود که در بیشتر صورت‌هایی که این الهه بدانها ظاهر شده وی را ایستاده روی پشت بشر می‌بینیم. پرستش این خدا در سومه و أکد شایع شد و پس از آن از أکد به آشور منتقل شد و سپس با لشکریان کشورگشای آشوری از سه سوی غرب و شمال و شرق گسترش یافت. همچنین در کنار این معبودهای بت‌آسا، همهٔ قوای طبیعت و قوای نیکی قرار داشت که در نگاهِ سومریان و بابلیان چون اله بودند، چنانکه هر شهری خدایانی داشت و از این روی شمار خدایان بسی بسیار بودند، امّا مهم‌ترین تمامی آنها مردوک و آشور بود.

### الف: مردوک

این خدای دروغین نیز به چنان شهرتی رسید که هر خدای دروغین دیگری می‌توانست در تاریخ دیرین خاور نزدیک به آن برسد، و سرنوشت آن با سرنوشت شهر بابل پیوند خورده بود و در تاریخ باستان از حیث سیاسی و نظامی و دینی و اجتماعی جایگاهی بلند داشت، و این سخن إرمیا بر همین رابطهٔ استوار میان مردوک و بابل دلالت می‌کند که می‌گوید: «بگویید که بابل فتح شد، بیل خوار گشت و مردوخ گردن نهاد» و این سخن را هنگامی گفت که بابل به سال ۵۳۹ ق.م سقوط کرد.

مردوک در نگاه آن قوم، همان پسر انکای نخست بود، از این روی دانش و جادو را از او به ارث برد و خدایان پناه‌دهنده همچون او شدند و افسونگر هرگاه به کار خویش مشغول می‌شد، این کار را به نام مردوک می‌کرد، همچنانکه به نام پدرش «أیا» آن را انجام می‌داد، و مردوک نیز در کارهای دشوار برای یاری جستن به پدرش «انکی» پناه برد و چنانکه «أیـا» خدای حکمت بود، مردوک نیز از میان خدایان حکیم‌ترین حکیمان و خدایی آگاه بود.

همچنین منزلت برتری که مردوک توانست در امپراتوری بابل به آن دست یابد، از قانون حمورابی پیداست، آنگاه قصیدهٔ بابلی آفرینش نیز از مرتبت بلند او پرده بر می‌دارد، چنانکه او را به پنجاه نام و لقب می‌خواندند، تا آنجا که از همین روی «دورم» می‌پندارد که تمامی این اوصاف منسوب به یک خداست (به علت گرایش به یکتاپرستی)، او همچنین همین رویکرد را در روزگار دولت کلدانی نیز می‌یابد که معتقد است خدایان مختلف تنها گوشه‌هایی از شخص مردوک بوده‌اند.

«صبریانیتم»، همسر مردوک و به معنای سیمین یا درخشان همچو سیم بود و هر دوی آنان به هنگام رونق گرفتن جایگاه و مرتبت بابل شادمان می‌شدند. امّا آنگاه که پادشاهان آشوری

سرزمین بابل را فتح کردند، آنان (و در رأس آنها مردوخ و همسرش) ولایت خدایـانشان را پذیرفتند و در روزگاز کلدانیان و پارسیان نیز حکایت اینچنین بود، آنگاه در روزگار سلوکی‌ها باز شکوه خویش را، در زندگی شخصی یا گردهمایی‌های جمعی باز یافتند.

**ب: آشور**

او خدای ملّی آشوریان و بزرگ خدایانشان بود که او را «أسّور» به تشدید سین، می‌خواندند، و در قصیدهٔ آشوری آفرینش جایگاه مردوک را اشغال کرد، چنانکه مردوک نیز پیش از آن در نزد بابلیان جایگاه أنلیل، خدای سومریان را یافت که به این حقیقت اشـارت دارد کـه دیـن یاریگر سیاست و پژواک مصالح شهرها و شهاب‌ها و پادشاهان است.

پرستشگاه آشور، این خدای بت‌آسا، واقع بر کنارهٔ غربی رود دجله، به فاصلهٔ چهل مایلی جنوب «الزاب الاعلی» بود که «اشرا» نامیده می‌شد و او همراه با همسرش «ننلیل / ملکهٔ اشرا» در آنجا می‌زیستند و ننلیل در اصل همسر إنلیل بود که آشوریان نیز آن را به همسری خدای خویش، آشور، برگزیدند. البته آشور بیرون از شهر پرستشگاه دیگری مانند «اکستو» داشت. آن قوم، خدای خویش را به «کوه بزرگ» نیز ملقب کرده بودند و او در پندارشان، آفریدگار و رهایی‌بخش و سرور و پادشاه خدایان بود و پادشاهان چوگان و دیهیم و تخت از او یـاری می‌خواستند، و او پادشاه خدایان بود و در معبد خویش گروه خدایان رقم زنندهٔ سرنوشت بشر را رهبری می‌کرد و ریاست آنان را بر عهده داشت، و او به پادشاهان آشور فرمان می‌داد که برای جنگ بیرون آیند و برای آنان پیروزی را مقرر می‌داشت و دشمنان شکست خورده را با سرافکندگی به نزد او می‌آوردند و تمثال‌های خدایانشان را به معبد او می‌آوردند[1].

---

۱. ← محمد بیومی مهران، الدیانة العربیة القدیمة، ص ۱۹ ـ ۲۸؛ ویل دورانت، قصة الحضارة (تاریخ تمدن)، جزء دوم، ترجمهٔ محمد بدران، ص ۲۱۱ ـ ۲۲۵؛ اسپینتر موسکاتی، الحضارات السامیة القدیمة، ترجـمه و زیادات یعقوب بکر، ص ۷۳ ـ ۷۶، ۲۵۲ ـ ۲۶۵؛ ل. دیلابورث، بلاد ما بین‌النهرین، ترجمهٔ محرم کمال، ص ۱۶۵ ـ ۱۷۵؛ لیوأونیهام، بلاد ما بین‌النهرین، ترجمهٔ سعدی فیضی؛ محمد ابوالمحاسن عصفور، معالم حضارات الشرق القدیم، ص ۲۱۶ ـ ۲۲۳؛ نیز:

P. Dhorme, *Langues et ecritures semitiques*, Paris, 1930, p.22-67, 86-102; W.R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, London, 1927, p. 56-59; A.J. Gray, *Near Eastern mythology*, London, 1969, p. 17-51; Heidel.

*The Balylonian Genesis*, chicago, 1951, p. 60; J. Hustings, ERE, vol. J, 882.

بخش دوم

# دعوت ابراهیم (ع)

پیش از این اشاره کردیم که قوم ابراهیم (ع) افزون بر پرستش ستارگان، بتها را نیز می‌پرستیدند، از این روی بهتر است که موقعیت حضرت ابراهیم، پدر پیامبران را، در دو بخش جدای هم، در برابر چندگانه‌پرستی‌های قوم او مورد بررسی قرار دهیم:

## ۱. برخورد ابراهیم با ستاره‌پرستی

قرآن کریم در آیاتی از سورهٔ انعام مناظره‌ای را که میان ابراهیم (ع) و قوم او درباره ستاره‌پرستی در گرفت، بیان می‌دارد و می‌فرماید: «و بدینسان ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم می‌نمودیم تا از یقین‌کنندگان باشد، پس وقتی شب بر او پرده انداخت، ستاره‌ای دید، گفت این پروردگار من است. پس چون افول کرد، گفت افول‌کنندگان را دوست ندارم. آنگاه چون ماه را برآمده دید، گفت: این پروردگار من است، پس چون فرو نشست، گفت: اگر پروردگارم مرا راه ننماید، البته از گمراهان خواهم شد، آنگاه چون آفتاب را بر آمده دید، گفت: این پروردگار من است، این بزرگ‌تر است. پس چون فرونشست، گفت: ای قوم من، من از آنچه [برای خداوند] شریک قائل می‌شوید، بیزارم. من پاکدینانه روی [دلِ] خویش را به سوی کسی می‌نهم که آسمان‌ها و زمین را آفریده است، و من از مشرکان نیستم. و قومش با او احتجاج ورزیدند. گفت: آیا در [بارهٔ] خدا با من احتجاج می‌ورزید، حال آنکه در حقیقت مرا

هدایت کرده است؟ و از آنچه با او شریک مقرر می‌کنید نمی‌ترسم، بلکه [از آن می‌ترسم] که خداوند [از عذاب] چیزی را بخواهد. و پروردگارم از روی دانش به همه چیز احاطه دارد. آیا پند نمی‌گیرید؟ و چگونه از آنچه شریک قائل شدید بترسم، حال آنکه شما نمی‌ترسید از آنکه با خداوند چیزی را که دلیلی [دالّ بر] آن بر شما نفرستاده است، شریک مقرر می‌کنید؟ پس اگر می‌دانید، کدام یک از [این] دو گروه به امن [و امنیت] سزاوارتر است. کسانی که ایمان آوردند و ایمانشان را به شرک نیامیختند، آنانند که امنیت [و آسایش] دارند و آنان راهیافتگانند. و این حجت ماست. آن را به ابراهیم بر [ضد] قومش دادیم. هر کس را که بخواهیم در مراتب [و منزلت] فرا می‌بریم، بی‌گمان پروردگارت فرزانهٔ داناست». [انعام/ ۷۵ ـ ۸۳].

از این آیات چنین برمی‌آید که ابراهیم (ع) به آسمان نگریست و دید که آن مردم ستاره‌ای (شاید ستارهٔ زهره) را در کنار دیگر معبودان خویش می‌پرستیدند. آنگاه گفت: «هَـذَا رَبِّـی» سپس اندکی صبر کرد تا اینکه آن ستاره غروب کرد و گفت: «لا أحِبُّ الآفلین» یعنی اینکه خدایان متغیر دگرگون‌شونده را که در یک جای و بر یک حال برقرار نمی‌مانند دوست نمی‌دارد. آنگاه دوباره به آسمان نگریست و ماه را درخشان دید که نورش چشمان را خیره می‌کرد گفت: «هَذَا رَبّی» امّا دیری نپایید که فرو نشست و نورش در پرده شد، آنگاه ابراهیم گفت: «لَئِن لَمْ یَهدِنِی رَبّی لَأَکُونَنَ مِنَ الْقَوْمِ الضّالین». آنگاه خورشید را در میانهٔ آسمان دید که نورش به هر سوی پرتو افکنده و گرما و نور شعاع‌هایش سراسر گیتی را فرا گرفته بود، امّا باز او نیز چندان پایدار نماند و همچون آن ستاره و ماه افول کرد، آنگاه بود که گفت: «یا قَوْمِ إنّی بَرِیءٌ مِمّا تُشْرِکوُن»[1]. همچنین مفسران دربارهٔ زمان نگریستن ابراهیم به ستارگان و زمانِ این سخن را که ابراهیم گفت، با همدیگر اختلاف نظر دارند، یعنی در این باره که آیا این سخنان را در مقام نظر و استدلال برای خویش گفت یا اینکه در مقام مناظره و احتجاج با قوم خویش در میان آورد؟

گروهی از علما معتقدند که وی آن سخنان را در سنی گفته که نمی‌توان اعتباری برای آن قائل شد و حکمی بر آن مترتب نیست، چرا که احکام پس از بلوغ ثابت می‌شوند. چنانکه قائلان به این نظر گاه با اعتماد به برخی تفاسیر مأثور می‌گویند که وی به پیروی از قوم خویش در خردسالی ستارگان را پرستیده و پس از آنکه به سن رشد رسید خداوند متعال بطلانِ

۱. محمد حسني عبدالحمید، ابوالأنبیاء إبراهیم الخلیل، ص ۳۹.

پرستش آنها و استدلالِ افولِ آنها و تصور آنها و دیگر صفات دالّ بر یگانگی خویش را به او نمایاند و تمامی این امور زمانی اتفاق افتاد که هنوز آن حضرت به پیامبری برگزیده نشده و دعوت خویش را آغاز نکرده بود. چنانکه در قصه‌ای تقریباً طولانی که از محمد بن اسحاق روایت شده، آمده است که مادر ابراهیم (ع) از بیم «نمرود بن کنعان» که مبادا او را بکشد، وی را در غاری زایید و در همانجا پنهان کرد، چرا که ستاره‌شناسان به او گفته بودند که در شهر اور پسری به دنیا خواهد آمد که از دینِ آنان دست بر خواهد داشت و بت‌هاشان را درهم خواهد شکست. آنگاه بود که هر نوزاد پسری را که در ماه‌های معین و مقرّر از سوی ستاره‌شناسان به دنیا می‌آمد، می‌کشت و ابراهیم (ع) در آنجا هر روز به اندازه یک ماه و هر ماه به اندازه یک سالْ رشد معمول دیگر کودکان، رشد می‌کرد، تا اینکه در پانزدهمین روز تولد خویش از مادرش خواست که او را از غار بیرون برد، وقتی او را از غار بیرون آورد، تدبری کرد و در آفرینش آسمان‌ها و زمین اندیشه نمود و آنگاه بود که ستارگان و مهتاب و آفتاب را دید و چنان گفت[1].

خداوند متعال او را به خرد کامل و بینش سلیم ویژه گردانیده بود، از این روی با خود اندیشه کرد و چنین گفت: باید که چنین آفرینشی خدایی داشته باشد که معبود مردم است. در همین اندیشه بود که آن ستاره را دید که می‌درخشد، بر ذهنش متبادر شد که بگوید: «این خدای من است» و این امر در زمان کودکی او آنگاه که هنوز در شناخت خداوند به رای استوار نرسیده بود، اتفاق افتاد، قائلان به چنین نظرگاهی به آن آیه استدلال می‌کنند که می‌فرماید: «لَئِنْ لَم یَهدنی رَبی لِأکُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضالینِ» [انعام/ ۷۶]. چرا که این آیه به نوعی سرگشتگی دلالت می‌کند که امکان وقوع آن جز در سن کودکی و پیش از بلوغ و ارائه برهان وجود ندارد[2]. بی‌تردید چنین نظری از هیچ روی نمی‌تواند درست باشد، چرا که از یک سوی روایت ابن اسحاق و امثال آن در این باره ساختگی (موضوع) هستند که ابن اسحاق آن را از یهودیانی گرفته است که چنین قصّه‌هایی را به مسلمانان القاء می‌کردند تا آنان را در امور دینشان به اشتباه افکنند، و پیدا است که سخنان یهود و دیگران در چنین مواردی مورد اطمینان نیست[3]. دیگر آنکه پیامبران (ع) در هر صورت و در تمامی احوال معصوم هستند و هرگز

---

۱. تفسیر المنار، ۴۶۴/۱۱؛ تفسیر نسفی، ۲۰/۲؛ تفسیر طبری، ۴۸۱/۱۱ ـ ۴۸۲؛ تفسیر قرطبی، ص ۲۴۶؛ محمد بیومی مهران، دراسات تاریخیة من القرآن الکریم، ۱۱۶/۱ ـ ۱۱۷؛ اسرائیل، ۲۸۰/۱.
۲. محمد حسنی، پیشین، ص ۴۰.
۳. تفسیر المنار، ۴۶۴/۱۱.

نمی‌توان پذیرفت که خداوند متعال رسولی داشته باشد که در دوره‌ای از زندگی خویش نسبت به او شناخت نداشته باشد، بلکه رسولان همواره خداوند را می‌شناختند و او را به یگانگی می‌پرستیدند و از هر گونه کاستی پاک و منزه می‌داشتند و هرگز به معبودی جز او قائل نبودند آنگاه نباید از نظر دور داشت که چنین دیدگاهی تماماً با آن فرمودهٔ الهی در تعارض است که می‌فرماید: هدایت ابراهیم را از پیش به او ارزانی داشته و او را از اسرار هستی و ملکوتِ آسمانها و زمین آگاهانیده بود، چنانکه می‌فرماید: «وَ لَقَدْ آتَیْنا إبراهیمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَ کُنّا بِهِ عالمینَ/ به راستی که ما راهیابی ابراهیم را از پیش به او داده و از حال او آگاه بودیم» [انبیاء/ ۵۱]. یا اینکه می‌فرماید: «وَ کَذٰلِکَ نُرِی إبراهیمَ مَلَکُوتَ السَّمٰواتِ وَ الأرضِ/ ما بدینسان ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایاندیم» [انعام/ ۷۵].

ابوحیان در بحر المحیط می‌گوید: وقتی ابراهیم (ع) برای آنان به روشنی معلوم داشت ستاره‌ای را که دیده است، شایستگی خدا بودن را ندارد، چشم به راه چیزی نورانی‌تر و رخشان‌تر از آن نشست، تا اینکه ماه را در آغاز برآمدنش دید، آنگاه آن نیز ناپدید شد، خورشید را پایید، چرا که آن رخشان‌تر و بزرگ‌تر و پرفایده‌تر از دیگران بود و این سخن را از روی احتجاج با آنان گفت و برای آنان معلوم داشت که خورشید نیز از حیث حدوث (نو پیدایی) با دیگر ستارگان تفاوتی ندارد و چنانکه ابن جریج از قاسم و وی از ابراهیم نخعی روایت کرده است که گفت: «درهای آسمانهای هفتگانه را برای او گشودند و به آنها تا نهایت عرش نگریست، آنگاه پرده از زمین‌ها برداشتند و به آنها نگریست و جایگاه خویش را در بهشت دید و همین است معنای آن آیه که می‌فرماید: «وَ آتَیْناهُ أَجْره فی الدُّنیا/ و پاداش او در دنیا به او دادیم»[1].

بدینسان می‌بینیم که ابراهیم (ع) با صفای فطرت خویش و از سر راستی و اخلاصی که با حق داشت به چنان مقامی رسید که خداوند چشمان او را بر اسرار نهفته در هستی و دلایل اشارتگر به راهیابی در وجود گشود، خداوند متعال می‌فرماید: «وَ کَذٰلِکَ نُرِیٰ إبراهیمَ مَلَکُوت السَّمٰواتِ وَ الأَرْضَ وَ لِیَکُوْن مِنَ الْمُؤمنین»، یعنی مانند چنین فطرت سلیمی، چنین بینش بازی و چنین خلوصی نسبت به حق و انکار استوار باطل، حقیقت آن ملکوت، یعنی ملکوت آسمان‌ها و زمین را به او نمایاندیم و او را از اسرار نهفته در دلِ هستی آگاهانیدیم و برایش از

۱. تفسیر قرطبی، ص ۲۴۵۹ ـ ۲۴۶۰.

نشانه‌های پراکنده صفحات وجود پرده برداشتیم، و میان دل و فطرت او و اموری که به ایمان اشارت دارند و دلایل راهیابی موجود در این هستی شگرف، رابطه برقرار کردیم تا از این طریق از مرتبهٔ انکار پرستش خدایان دروغین به درجهٔ یقین فراگیر نسبت به خدای راستین نایل آید[1].

پس بدیهی است، هرگز خردمندانه نخواهد بود که نسبت به کسی که از چنین مقام و مرتبتی برخوردار باشد، چنین تصور کنیم که ستاره‌ای را ببیند و از روی باور بگوید که این خدای من است، البته ابراهیم خلیل راه‌یافته‌تر از آن بود که چنین باوری داشته باشد، زجاج می‌گوید: چنین پندار و پاسخی از نگاه من اشتباه و نادرست است، چرا که خداوند متعال دربارهٔ ابراهیم می‌فرماید که وی گفت: «وَ أجنُبْنی وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنٰام» [ابراهیم / ۳۵] همچنین می‌فرماید: «بقلبٍ سلیم» که مراد از آن این است که او هرگز شرک نیاورده است، بلکه به نظر من باید گفت که وی «هذا ربّی» را از زبان آنان گفته است چرا که آنان بت‌ها و خورشید و ماه را می‌پرستیدند، چنانکه عبارتِ «أین شرکائی» نیز به همین می‌ماند، زیرا خداوند متعال یگانه و بی‌انباز است و معنایش این است که آن شریکانی که شما می‌گویید کجایند[2]. چنانکه صاحب المنار نیز به آن تصریح کرده است ابن جریر با وجود اینکه نظر دوّم را به بهترین وجه بیان کرده، باز نظر نخست را پذیرفته است، حال آنکه اغلب علمای اسلامی در این باره اتفاق نظر دارند که وی آن سخنان را در مقام مناظره با قوم خویش در میان آورده است، آنگاه ابن جریر ابتدا به روایتی استناد جسته است که در نگاه صاحب المنار هرگز نمی‌توان از آن به درستی شرک آوردن ابراهیم خلیل (ع)، حتی در کودکی، استدلال کرد، چرا که آن روایت مطلق است[3]،

۱. فی ظلال القرآن، ۱۱۳۹/۲.   ۲. تفسیر قرطبی، ص ۲۴۶۱.

۳. طبری در تفسیر خویش (۴۸۳/۱۱ ـ ۴۸۴) می‌گوید: جز آنان که به روایت استناد می‌کنند (روایتی که از ابن عباس منقول است) منکر این نظر هستند که ابراهیم (ع) به ماه گفته باشد که او خدای من است و می‌گویند: کسی که خداوند او را به پیامبری برمی‌گزیند، او همواره خداوند را یگانه دانسته و نسبت به او شناخت دارد و از هر آنچه به جای او می‌پرستند بیزار و برکنار است. چرا که اگر چنین نسبتی را در هر زمانی بتوان به او داد، آنگاه برگزیدن او به عنوان پیامبر خدشه می‌پذیرد، زیرا در آن صورت با دیگر کفار از حیث اینکه مدتی کافر بوده است (در آن حال) تفاوتی نیست، آنگاه مانع از آن خواهد بود که او را چنان گرامی بدارد، گفته‌اند که صاحبان کرامت را برای فضلی که در خود دارند گرامی داشته‌اند و وی نیز از آن روی مستحق پاداش گردیده که استحقاق کرامت داشته است، پنداشته‌اند اگر که ابراهیم با دیدن ستاره و خورشید و ماه گفت: «هَذا رَبّی» از آن روی نبوده که نداند اینان سزاوار خدایی نیستند، بلکه این سخن را در مقام انکار خدا بودن آنها گفته است، تا از این طریق بت‌پرستی آن قوم را به عیب گیرد، چرا که ستاره و خورشید و ماه از بت‌ها نورانی‌تر و نیکوتر ←

از آن گذشته از عباراتی که پس از ناپدید شدن ماه بر زبان آورد، به درستی می‌توان به منظور او پی برد، چنانکه می‌فرماید: «لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ/ اگر پروردگارم مرا راه ننماید، از گمراهان خواهم بود» [انعام/ ۷۷][1].

دربارهٔ این موضوع نظرگاه دیگری نیز وجود دارد که تمامی علمای اسلامی به آن اعتقاد دارند[2] و آن اینکه ابراهیم (ع) این سخن را در مقام مناظره و احتجاج با قوم خویش گفت و آن پس از بلوغ آن حضرت (ع) بود و پس از آنکه به شرف پیامبری نایل آمد و خداوند او را به رسالت نواخت، انجام پذیرفته است، آنگاه در میان قائلان به این رأی دربارهٔ تفسیر و تأویل و معانی محتمل این آیه اختلاف نظر وجود دارد و برای آن وجوهی ذکر کرده‌اند:

۱) آنکه ابراهیم (ع) می‌خواست با این سخن قوم خویش را پله پله با مطلب آشنا کند نادانی و اشتباهشان را در بزرگداشت و پرستش ستارگان به آنان بفهماند، چرا که آنان معتقد بودند که تمامی امور به آن ستارگان باز می‌گردد، نه به خداوند که آفریدگارشان است، در نتیجه ابراهیم (ع) توجه آنان را به چیزی جلب کرد که آن را بزرگ می‌داشتند، امّا وقتی که آن ستاره و خورشید و ماه [رخشان] همگی غروب کردند، آن حضرت (ع) کاستی و نقصی را که به سبب پنهان شدن و غروب کردن متوجه ستارگان است، به آنان نمایاند تا از این طریق بدیشان ثابت کند که اعتقاد خدایی داشتن نسبت به ستارگان، اشتباه است[3].

ابن کثیر می‌گوید: حق آن است که ابراهیم (ع) در این سخن در مقام مناظره با قوم خویش برآمد تا از این طریق برای آنان بیان کند که در پرستش این تمثال‌ها و بت‌ها تا چه اندازه بر باطلند، چنانکه در نخستین گام به پدر خویش گفت که در پرستش بت‌های زمینی، که آنها را در هیئت فرشتگان آسمان ساخته‌اند تا مگر برایشان در نزد آفریدگار بزرگ شفاعت کنند، در اشتباهند، چرا که آنان خود حقیرتر از آن هستند که پرستیده شوند، از این روی دیگر بار با پرستش فرشتگانش به درگاه الهی توسل می‌جویند تا برای دستیابی به روزی و پیروزی و

---

→

بودند، آنگاه اگر اینان به خاطر زوال‌پذیری و غیر دائمی بودن نتوانند خدا باشند، آنگاه بت‌ها که کوچک‌تر از آنها بوده و به پایه زیبایی آنها نمی‌رسند، هرگز چنین شایستگی را نخواهند داشت، همچنین گفته‌اند که این سخن را در مقام معارضه گفته است.

۱. تفسیر المنار، ۴۶۵/۷.

۲. تفسیر ابن کثیر، ۲۴۲/۲؛ تفسیر قرطبی، ۲۴۶۱؛ زمخشری، تفسیر الکشاف، ۳۱/۲؛ البحر المحیط، ۱۶۷/۴؛ تفسیر فخررازی، ۴۷/۱۳؛ تفسیر المنار، ۴۶۵/۱۱.

۳. محمد حسنی، پیشین، ص ۴۰ ـ ۴۱.

دیگر نیازمندی‌هایشان شفیع آنان نزد خدا شوند. آنگاه به بیان اشتباه و گمراهی آنان در پرستش ستارگان (هفت اختر سرگردانِ در گردش: ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل) پرداخت، و در نگاه آنان به ترتیب خورشید و ماه و زهره از نورانیت و شرافت بیشتری برخوردار بودند. از این روی آن حضرت (ع) برای آنان معلوم داشت که این زهره سزاوار پرستش نیست، بلکه برای آن سیر معینی مقرر شده که از محور آن نمی‌تواند به راست و چپ گرایش یابد و خود در کار خویش دخالتی ندارد، بلکه خود نیز از اجرام رخشانی است که خداوند آن را آفریده و حکمت‌های بزرگی در آفرینش اوست، و از مشرق بر می‌آید و فاصلهٔ میان خویش تا مغرب را می‌پیماید و در آنجا از نظرها ناپدید می‌شود، آنگاه در شبِ دیگر بر همین منوال پدیدار می‌شود، و چنین پدیده‌ای شایستگی خدا بودن را ندارد؛ سپس آن حضرت به ماه روی آورد و در آن باره نیز همچون ستاره سخن گفت، و با خورشید نیز چنین رفتار کرد، و چون خدا بودن این سه جرم آسمانی به عنوانی رخشان‌ترین پدیده‌های هستی که انسان‌ها می‌بینند منتفی شد و این امر به دلیل قاطع ثابت شد، گفت: «قال: یا قوم إنّی بری ء مما تشرکون» یعنی من از پرستش و پذیرش ولایت آنها بری و بر کنار هستم؛ امّا اگر شما آنها را خدا می‌دانید، با تمامی آنها علیه من هم‌داستان شوید و به من مهلت ندهید: «إنّی وجهت وجهی للّذی فطر السماوات وَ الأرض حنیفاً و ما أنا من المشرکین» یعنی من آفریدگار و پدید آورندهٔ این موجودات را می‌پرستم، همو که آنها را رام کرد و کاروبار تقدیر و تدبیر آنها با اوست، کسی که حکمرانی همه چیز به دست اوست و همه چیز را او آفریده و پروردگار و پادشاه و خدای همهٔ آنهاست، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «اِنَّ رَبَّکُمُ اللهُ الَّذی خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْأَرضَ فی سِتَّةِ اَیّامٍ ثُمَّ اسْتَویٰ عَلَی الْعَرْشِ یُغْشِي اللَّیْلَ النَّهٰارَ یَطْلُبُهُ حَثیثاً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِاَمْرِهِ اَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الاَمْرُ تَبارَکَ اللهُ رَبُّ الْعالَمینَ/ پروردگارتان کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، آنگاه بر عرش استیلاء یافت، شب را به روز می‌پوشاند، در حالی که آن را به شتاب می‌طلبد. و خورشید و ماه و ستارگان را در حالی که به فرمان او مسخرند [آفرید] بدان که خلق و فرمانروایی خاص اوست. بس بزرگ است خداوند، پروردگار جهانیان» [اعراف/ ۵۴].

زمخشری می‌گوید: پدر و قوم ابراهیم (ع) بتها و ستارگان را می‌پرستیدند و او می‌خواست که آنان را از گمراهیشان آگاه کند و از طریق تدبر و استدلال به راه راست هدایتشان کند و به آنان بفهماند که اگر به درستی درنگرند، پی خواهند برد که هیچ یک از آنها شایستهٔ خدایی

نیست، بلکه هر یک از آنها پدیدآورنده‌ای دارند و تدبیرکننده‌ای که طلوع و غروب و جابه‌جایی و حرکت آنها را تدبیر می‌کند امّا اینکه گفته است: «هٰذٰا رَبّی» سخنی است که ممکن است هر کس با آگاهی از باطل بودن آن با خصم خویش بگوید تا مگر انصاف را در او برانگیزد و چنان سخن بگوید که به او بفهماند که در گفته خویش متعصب و خشک اندیش نیست، چرا که این امر به حق منجر می‌شود، آنگاه به همان سخن باز گشته و آن را با دلیل ابطال می‌کند[1]. ابوحیان در تفسیر بحرالمحیط گفته است: وقتی برای آنان معلوم داشت ستاره‌ای را که دیده است، سزاوار خدایی نیست، چشم به راه نورانی‌تر و رخشان‌تر از آن مانده و ماه را در آغاز لحظه‌های دمیدنش دید، اما وقتی آن نیز فرونشست، خورشید را پایید، چرا که آن از ماه نیز نورانی‌تر و رخشان‌تر و بزرگ‌تر و فایده‌بخش‌تر بود. ابراهیم (ع) این را از روی احتجاج با آنان گفت و برای آنان معلوم داشت که همهٔ اینها از حیث وصف حدوث برابر هستند[2].

۲) وجه دوم اینکه ابراهیم (ع) جملهٔ (هذا ربی) را از روی استفهام انکاری و توبیخ با آنان گفت، تو گویی با تقدیر عباراتی با آنان گفته است: أ هذا ربی الّذی تزعمون چرا که اسقاط حرف استفهام در زبان و ادبیات عرب امری پذیرفته است و چنین حذف و تقدیری بسیار در کلام عرب دیده می‌شود، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ» [انبیاء/ ۳۴] یعنی «أفهم الخالدون» و در ما نحن فیه چنین فهمیده می‌شود که وی می‌خواست بگوید: آیا این می‌تواند خدا باشد. و دلایل نقص چنین دیدگاهی بی‌نیاز از بیان است. امام نسفی می‌گوید: پدر و قوم ابراهیم (ع) بت‌ها و خورشید و ماه و ستارگان را می‌پرستیدند و آن حضرت می‌خواست کاری کند که آنان از اشتباه خویش باز آیند و از طریق تدبر و استدلال آنان را به راه راست رهنمون شود و به آنان بفهماند که اگر درست درنگرند، پی خواهند برد که آنان شایستهٔ خدایی نیستند، چرا که معلوم داشت آنها حادث و مخلوق هستند و پدیدآورنده‌ای دارند که آنها را ایجاد کرده است و تدبیرکننده‌ای دارند که طلوع و غروب و جابه‌جایی و حرکت و دیگر امور آنها را تدبیر می‌کند، از این روی وقتی آن ستاره‌ای را دید که آنان می‌پرستیدند، گفت: «هذا ربّی»، یعنی به آنان گفت: شما می‌پندارید که این پروردگار من است و چه بسا مراد به ریشخند گرفتن و انکار آنان باشد، چرا که در زبان عرب گاه به حذف حرف

۱. تفسیر الکشاف، ۳۱/۲.

۲. بحرالمحیط، ۱۶۷/۴.

استفهام با قرینهٔ نغمهٔ آواز بسنده می‌شود و حق آن است که اگر کسی بخواهد در خصم خویش انصاف را برانگیزد، با آگاهی از اینکه او باطل‌گوست. بنابراین، از زبان خصم چنین سخن می‌گوید که گویی در مذهب خویش متعصب نیست، چرا که این کار به گفت‌وگو بیشتر فرا خوانده و از پراکندگی می‌رهاند، آنگاه پس از بر زبان آوردن آن، باز می‌گردد و با دلیل در ابطال آن می‌کوشد، چنانکه وقتی فرو نشست، گفت: «لا أحب الآفلین» یعنی من پرستش خدایان دیگرشونده از حالی به حالی دیگر را خوش ندارم، چرا که چنین وصفی از اوصاف اجسام است. «فَلَمّا رَأ الْقَمَر بازِغاً قال: هٰذا رَبّی، فَلَمّا أفلَ قالَ لَئِن لَمْ یَهْدِنِی رَبی لِأَکونَنَ مِنِ الْقَوْمِ الضّالین» از این روی به قوم خویش فهماند که اگر کسی ماه را خدای خویش بگزیند، گمراه است، امّا باید دید که چرا به‌جای درخشش، از غروب علیه آنان استدلال کرد. حال آنکه هر دو بر دگرگون شدن دلالت می‌کنند؟

در پاسخ باید گفت که احتجاج به افول ظاهرتر است، چرا که افول / غروب انتقال از ظهور به پنهانی و در پرده شدن است. آنگاه وقتی خورشید را درخشان دید، گفت: «هذا ربی»، از آن روی آن را ذکر کرد که «طالع / برآمده» را مراد داشت، یا اینکه مبتدا را همچون خبر فرض کرد، چرا که از حیث معنی یک چیز هستند. در عین حال در این عبارت خداوند از شبههٔ مادینگی مصون می‌ماند، از این روی «علاّم» را از صفات الهی دانسته و «علّامه» نگفته‌اند، اگرچه علّامه بلیغ‌تر از علّام است، تا بدین ترتیب از نشانهٔ تأثیث پرهیز شود. «فَلَمّا أفَلَت قال یا قَوْمِ إنّی بَریء مما تشرکون» یعنی از اجرامی که آنها را شریک آفریدگارشان قرار می‌دهید[1].

۳) وجه سوم آن است که اگر اینها، چنانکه شما می‌پندارید، خدا باشند، هرگز پنهان نمی‌شوند، همچون آنکه خداوند متعال می‌فرماید: «ذق انک انت العزیز الکریم» یعنی در نگاه و پندار خویش [عزیز و کریم هستی]! البته در تقدیر گرفتن سخن در زبان عرب امری معمول است، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ إِذْ یَرفَعُ إبراهیمَ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ اسماعیل، رَبَّنا تَقَبَّل مِنّا».

۴) چهارمین وجه آن است که گفته‌اند در این آیه لفظی مقرر داشته شده و تقدیر آن چنین است که: «یقولون: هذا ربی»، چنانکه در آیهٔ اخیر نیز باید عبارتی را در تقدیر گرفت، یعنی: «یقولانِ ربّنا تقبّل منا»[2].

---

۱. تفسیر نسفی، ۱۹/۲ ـ ۲۰.

۲. محمد حسنی، پیشین، ص ۴۱.

۵) پنجمین و آخرین وجه آن است که گروهی معتقدند که خداوند متعال دربارهٔ ابراهیم (ع) فرموده است: «وَ کَذٰلِکَ نُرِیٓ إِبْراهیم مَلَکُوتُ السَمٰوات وَ الأَرْض». افزون بر این است تشبیه نمایاندن این ملکوت توسط خداوند، و امور مترتب بر آن از قبیل ابطالِ ربوبّیت ستارگان، به نمایاندن گمراهی پدر و قوم او در پرستش بت‌ها همچنین از نسبت دادن این (ارائه) به خداوند متعال چنین بر می‌آید که میان آنچه اینک دیده و آنچه پیش از این دیده بود، تفاوت وجود دارد، همچنین تعیل نمایاندن به ماقبل و پیگیری احتجاج او با قومش نیز فهمیده می‌شود، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید که دلیلی علیه آنان به او داد[1]. همهٔ اینها افزون بر جایگاه بلندی است که ابراهیم (ع) در نزد خداوند داشت و خداوند او را به عنوان خلیل خویش برگزیده بود و او با همهٔ وجود از خداوند فرمان می‌پذیرفت و پاک‌دل و حنیف بود، چنانکه سرانجام خداوند متعال به اشرفِ آفریدگان خویش حضرت محمد (ص) فرمان داد که از آئین ابراهیم (ع) پیروی کند[2]. آنچه گفته شد و نیز دیگر اوصافی که برای او در قرآن کریم مذکور است به روشنی بر این حقیقت تأکید می‌گذارد که آن حضرت هیچ‌گاه و در هیچ حالی ستاره نپرستیده و آن را به خدایی نگرفته است، امّا اینکه می‌فرماید: «لئن لم یهدنی ربی لأکونن من القوم الضالین» درباره‌اش باید گفت که پیامبران (ع) از خداوند در خواست تثبیت نمی‌کنند[در چنین مواردی وقتی با این الفاظ دعا می‌کنند، هرگز چنان نیست که خود مصادیق بیانات خویش باشند] چنانکه در همین معنی می‌فرماید: «و اجنبنی و بنیّ أن تعبد الأصنام»، من و فرزندانم را دور بدار از اینکه بتها را بپرستیم. سرانجام، [شک نیست که آن حضرت (ع) بت نمی‌پرستید آتَیْنا إِبراهیمَ]چنانکه ابن کثیر می‌گوید، باید در نظر داشت که با وجود آیهٔ «وَ لَقَد آتَینا اِبراهیمَ رِشْدَهُ مِن قَبْلُ وَ کُنّابه عٰالمین، اِذْ قٰالَ لِأَبیهِ وَ قَوْمِهِ مٰا هٰذِهِ التَّماثِیل الَّتی أَنْتُم لَها عٰاکِفُون[3]». چگونه ممکن است که ابراهیم (ع) شرکی بر زبان آورده باشد؟ در صحیحین بخاری و مسلم از رسول خدا (ص) روایت شده که آن حضرت فرمود: «کلّ مولودٍ یولد علی الفطرة/ هر کودکی براساس فطرت [سلیمِ هدایت] زاده می‌شود». همچنین در صحیح مسلم از عیاض بن حماد روایت شده است که رسول خدا (ص) فرموده: «قٰال الله إِنّي خَلَقْتُ عِبٰادِی حُنَفٰاء/ خداوند متعال فرموده است که من بندگانم را پاک‌دل (حنیف) آفریده‌ام». خداوند متعال

۱. تفسیر المنار، ۴۶۵/۷.
۲. بنگرید: نساء/ ۱۲۵؛ انعام/ ۱۶۱؛ هود/ ۷۵؛ نحل/ ۱۲۰، ۱۲۳؛ انبیاء/ ۵۱؛ ممتحنه/۴.
۳. انبیاء / ۵۱ و۵۲؛ نیز بنگرید: آل عمران / ۹۵؛ نساء/ ۱۲۵،۹۵؛ انعام / ۱۶۱؛ نحل/ ۱۲۰ ـ ۱۲۳

نیز می‌فرماید: «فَطَرت اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ». همچنین می‌فرماید: «وَ إِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِن بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِم ذُرِّيَتَهُم وَ اَشْهَدَهُمْ عَلىٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قالوا: بَلىٰ»، اگر داستانِ دیگر مردمان چنین باشد، چنین پنداری دربارۀ کسی همچون ابراهیم (ع)، که خداوند متعال او را فردی به تمامی مطیع برای خداوند و پاک‌دل قرار داده و مقرر داشته که وی از مشرکان نبوده، چگونه روا خواهد بود، چرا که بی‌تردید، پس از پیامبر اسلام (ص) او سزاوارترین کس در برخورداری از فطرت سلیم و دیگر سجایای استوار است. یکی دیگر از دلایل اینکه وی در آن مقام تنها با قوم خویش مناظره و محاجّه می‌کرده و هرگز از روی باور چنان نمی‌گفته، آن آیه است که می‌فرماید: «و قومش با او احتجاج ورزیدند، گفت: آیا دربارۀ خدا با من احتجاج می‌ورزید، حال آنکه در حقیقت مرا هدایت کرده است؟ و از آنچه با او شرک مقرر می‌کنید، نمی‌ترسم، بلکه [از آن می‌ترسم] که خداوند [از عذاب] چیزی را بخواهد. و پروردگارم از روی دانش به همه چیز احاطه دارد آیا پند نمی‌گیرید؟ و چگونه از آنچه شریک قائل شدید، بترسم، حال آنکه شما نمی‌ترسید از آنکه با خداوند چیزی را که دلیلی [دالّ] بر آن بر شما نفرستاده است، شریک مقرر می‌کنید؟ پس اگر می‌دانید، کدام یک از [این] دو گروه به امن [و امنیت] سزاوارتر است. کسانی که ایمان آوردند و ایمانشان را به شرک نیامیختند، آنانند که امنیّت [و آسایش] دارند و آنان راهیافتگانند. و این محبت ماست. آن را به ابراهیم بر [ضدِّ] قومش دادیم. هر کس را بخواهیم در مراتب [و منزلت] فرا می‌بریم، بی‌گمان پروردگارت فرزانۀ داناست» [انعام/ ۸۰ ـ ۸۳][1]. قرآن کریم این بخش از داستان ابراهیم (ع) با قومش را با این عبارت پایان می‌برد که: «وَ تِلْکَ حُجتَنا آتَيْناها إبراهيم عَلى قَوْمِه» یعنی همان اموری که میان ابراهیم و قوم او گذشت و آن حضرت دلیل حدوث ستارگان و خورشید و ماه را افول آنها بیان کرد، دلیلی که خداوند متعال آن را به ابراهیم (ع) الهام کرد تا دلایلی را که آنان در مقام محاجّه در میان آورده بودند، باطل کند و برای آنان معلوم داشت آن پندارشان دربارۀ اینکه آن خدایان خواهند توانست گزندی به او برسانند، تا چه پایه سست و بی‌بنیاد است. البته به روشنی معلوم است که آنان هرگز وجود خداوند را انکار نمی‌کردند و منکر آن نیز نبودند که خداوند بر هستی سلطه و قدرت دارد، بلکه آنان ستارگان پیش‌گفته را با او شریک می‌آوردند، سپس وقتی که ابراهیم (ع) با آنان گفت کسی که به راستی رو به سوی

---

۱. تفسیر ابن کثیر، ۲/۲۴۳ ـ ۲۴۴.

خداوند آورده، هرگز از غیر او بیمی ندارد و تنها مشرکانند که باید در حقیقت بیمناک باشند. با این برهان که خداوند متعال به او الهام کرد، دلیل آنان از میان رفت و حجت حق چیره شد و عقیده و حجت و منزلت ابراهیم بر آنان فایق آمد، و خداوند بدینسان مرتبت هر کس را که بخواهد بالا می‌برد و در چنین اموری به حکمت و دانش خویش تصرّف می‌کند که: «إنّ ربّک حکیم علیم»[1].

از این مناظره‌ای که میان ابراهیم و قوم او در گرفت، معلوم می‌شود که پیامبران (ع) در اقناع مردم به شیوه‌های خاصی اعتماد داشته‌اند و پدر پیامبران نیز شیوه‌ای را به کار گرفت که بر پاکی و روشنی ذهن و سرعتِ فهم آن حضرت دلالت می‌کند، یعنی همان روش کنار آمدن / همراهی کردن و تظاهر به تصدیق، تا مگر بتواند به هدف خویش که همان آشکار کردن تباهی آن عبادت‌ها بود، برسد و برای پرستندگان آن پدیده‌ها معلوم بدارد که خدایانشان سزاوار پرستش و تقدیس نیستند، چرا که آنها خدایانی دروغین‌اند که در حدوثِ آنها تردیدی نیست، زیرا پدیدآورنده‌ای دارند که آنها را ایجاد کرده و طلوع و غروب و جابه‌جایی و حرکت و سایر احوال آنها را تدبیر کرده است[2].

## ۲. برخورد ابراهیم با بت پرستی

چنانکه پیش از این نیز گفتیم، قوم ابراهیم بت‌ها را نیز در کنار پرستش اختران می‌پرستیدند، از این روی خداوند متعال او را به سوی قومش فرستاد تا آنان را به پرستش خداوند یگانه فرا خواند، چنانکه می‌فرماید: «و ابراهیم [را نیز فرستادیم] چنین بود که به قومش گفت: خداوند را بپرستید و از او پروا بدارید. اگر بدانید، این برایتان بهتر است. جز این نیست که به جای خداوند بتها را می‌پرستید و دروغ آفرینی می‌کنید. بی‌گمان کسانی را که به جای خداوند می‌پرستید، نمی‌توانند به شما روزی دهند، پس از نزد خداوند روزی بجویید و او را بپرستید و او را سپاس گزارید، که به سوی او برگردانده می‌شوید. و اگر [وحی را] دروغ می‌انگارید، [بدانید که] امتهایی پیش از شما [نیز آن را] دروغ انگاشتند. و بر عهده رسول [خدا] جز پیام‌رسانی آشکار نیست. آیا نیندیشیده‌اند که خداوند چگونه آفرینش را آغاز می‌کند، سپس آن را باز می‌گرداند، بی‌گمان این بر خداوند آسان است. بگو: در زمین بگردید، آنگاه بنگرید چگونه آفرینش را

۱. فی ظلال القرآن، ۱۱۴۲/۲.

۲. محمد حسنی، پیشین، ص ۴۳.

آغاز کرد، سپس خداوند آن نشأةِ آخرت، را پدید می‌آورد. بی‌گمان خداوند بر هر کاری تواناست. هر کس را که بخواهد عذاب می‌کند و به هر کس که بخواهد رحمت می‌آورد و به سوی او بازگردانده می‌شوید. و شما در زمین و در آسمان [از خداوند] گریز و گزیری ندارید و به جای خداوند هیچ دوست و یاوری ندارید. و کسانی که به آیات خداوند و لقای او کفر ورزیده‌اند، اینانند که از رحمت من نومید شده‌اند و اینان عذابی دردناک دارند. آنگاه پاسخ قومش جز این نبود که گفتند: او را بکشید یا او را بسوزانید. سرانجام خداوند او را از آتش نجات داد. بی‌شک در این [ماجرا] برای گروهی که باور می‌دارند، نشانه‌هایی است. و [ابراهیم] گفت: جز این نیست که به جای خداوند برای دوستی بین خود در زندگی دنیا بت‌ها را [به پرستش] گرفته‌اید، آنگاه در روز قیامت برخی از شما برخی [دیگر] را انکار می‌کند و برخی از شما به برخی دیگر لعنت می‌فرستد و جایگاهتان آتش [جهنّم] است و شما یاورانی ندارید» [عنکبوت/ ۱۶ ـ ۲۷][1].

همچنین این آیات به روشنی به دعوت حضرت ابراهیم اشارت می‌کند، دعوتی که خطوط آن ترسیم شده و دلایل و آموزه‌هایش روشن گردیده و شامل نوید و هشدار/ انذار است، امّا آن مردم دچار غرور شدند و به خویشتن بالیدند و بر آنان گران آمد که به حق روی آورند و به هدایت برگردند، و آنان گمان می‌بردند که خدایانشان آنان را از کیفری که در انتظارشان بود، رهایی خواهند بخشید، حال آنکه همین خدایان که موجب شدند آنان سخن حق را نشنوند، چیزی جز انصاب و بت‌ها نبودند که از چوب و سنگ ساخته شده بودند و نفع و زیانی نداشتند، امّا آنان بزرگشان می‌داشتند و ضمن تقدیس آنها برایشان قربانی تقدیم می‌کردند و در برابرشان رکوع و سجود می‌کردند، از این روی در مقام مقابله با دعوت ابراهیم تمامی توانشان را به کار گرفتند تا مگر خدایان بت‌هاشان را نگاه دارند.

چه بسا بهتر باشد که در اینجا برخورد ابراهیم (ع) را با آنان و بت‌هاشان و نیز برخورد آنان با وی را به‌طور جداگانه مورد ارزیابی و نقد قرار دهیم:

**الف) ابراهیم و پدرش:** پدر ابراهیم از سران بت‌پرستان و سازندگان آنها از چوب و نیز از دعوتگران برای پرستش آنها بود، چنانکه بت‌های تراشیده از چوب را به مردم عرضه

۱. تفسیر نسفی، ۳/۲۵۲ ـ ۲۵۶؛ تفسیر قرطبی، ص ۵۰۵۱ ـ ۵۰۵۶؛ صفوة التفاسیر، ۲/۴۵۵ ـ ۴۵۸؛ فی ظلال القرآن، ۵/۲۷۲۶ ـ ۲۷۳۳؛ تفسیر ابن کثیر، ۳/۶۴۹ ـ ۶۵۶؛ همچنین دربارهٔ موقف ابراهیم در مورد پرستش بت‌ها ← سورهٔ انعام/ ۷۴؛ مریم/ ۴۱ ـ ۴۸؛ شعرا/ ۶۹ ـ ۸۹؛ صافات/ ۸۳ ـ ۹۹.

می‌داشت تا هر کدام را که خوش می‌داشتند از او بخرند. در نتیجه بر ابراهیم (ع) بسیار گران آمد که پدرش از سران مشرکان و از پیشوایان دروغ آشکار باشد، چرا که از میان آن قوم پدرش از هر کسی به او نزدیک‌تر بود و برای تصدیق دعوت او و ایمان به رسالتش سزاوارترین مردم به شمار می‌آمد، آنگاه بود که ابراهیم (ع) تصمیم گرفت که او را از کاروبارش آگاه کند و در مقام خیرخواهی، او را از سرانجام کفرش برحذر دارد و ولع داشت که راه درست برگزیند و از آیین استوار و راه راست پیروی کند و همچنین تصمیم گرفت که با شیوه‌ای نیکو با او سخن آغاز کند، چرا که با توجّه به باوری که به ارزش و شأن والای پدر داشت، هرگز نمی‌توانست جز با چنین شیوه‌ای او را به راه آورد.

در قرآن کریم آمده است که وی با چگونه ادب و مهربانی دعوت خویش را با پدر در میان گذارد، تا او را به راه راست رهنمون شود، از این رو به روشنی با او گفت که بتها سود و زیانی ندارند، نمی‌شنوند و نمی‌بینند و هرگز پرستش پرستندگان را در نمی‌یابند و از سرپیچی سرکشان نیز آگاه نمی‌شوند و آنگاه با پدرش گفت که این دعوت را خود از نزد خویش بر نساخته، بلکه آن را به فرمان خداوند بلندمرتبهٔ توانا در میان آورده است؛ خداوند دانشی به او ارزانی داشته که پدرش آن را نیاموخته است. همچنین مقرر داشت که اگر به آیین پسرش بگرود و یا به رأی او عمل کند، زیانی به حال او نخواهد داشت و سرانجام خیرخواهی خویش را با این امید به پایان می‌برد که پدر به آیین او بگرود و راه او را در پیش گیرد، وگرنه آن راهی که او در پیش گرفته بود، راه گمراهی و پر از تیغ و همان راه شیطان رانده شده از درگاه حق بود، دشمنی که هرگز به سوی خیر راه نمی‌نمایاند و تمام آرزویش آن است که مردم را به بدی افکند و نابود کند، چنانکه از فرمان پروردگارش سرپیچید، آنگاه خداوند او را از نزد خویش راند و از آمرزش خویش دور داشت و او نیز مردم را تهدید به اغوا و گمراهی کرد[1]. امّا «آزر» دعوت او را نپذیرفت و بر عناد خویش پای فشرد و بر کفر خویش باقی ماند و حق فرزندی را نادیده گرفت و منکر مهربانی‌اش در حق او شد و او را نصیحت گفت و بیم داد که اگر از دعوت خویش باز نیاید، او را سنگسار خواهد کرد و دیر زمانی او را از خویش خواهد راند، همچنین او چشمان خویش را بر نشانه‌های پیامبری فرو بست و خود را نسبت به آن به نادانی زد و منکر خیرخواهی ابراهیم شد و کم‌خردی ورزید و آیین نوین را به ریشخند گرفت. آنگاه از

---

۱. محمد حسنی، پیشین، ص ۳۱.

خلیل خدا کاری جز این سر نزد که با پدر به ادب رفتار کرد و با او مهر ورزید و از خداوند خواست که او را بیامرزد و مدّت زمانی هم چشم به راه پاسخ آزر به دعوت خویش نشست. در سوره مریم می‌خوانیم: «و در این کتاب ابراهیم را یاد کن. به راستی او راست‌کردار پیامبری بود. چون به پدرش گفت: پدر جان، چرا چیزی را می‌پرستی که نمی‌شنود و نمی‌بیند و چیزی را از تو دفع نمی‌کند. پدر جان، بی‌گمان از علم، چیزی به من رسیده است که به تو نرسیده است، پس از من پیروی کن تا تو را به راه راست رهنمون شوم. پدر جان شیطان را مپرست، به راستی که شیطان نافرمان [خداوند] رحمان است. پدر جان من از آن بیمناکم که از [خداوند] رحمان عذابی به تو برسد، آنگاه قرین شیطان شوی. [پدرش] گفت: آیا تو، ای ابراهیم از معبودانم رویگردانی؟ اگر باز نیایی، قطعاً تو را سنگسار خواهم کرد و دیری از من دوری گزین. گفت: سلام بر تو، از پروردگارم برایت آمرزش خواهم خواست، که او در حق من مهربان است. و از شما و آنچه به جای خداوند می‌پرستید، کناره می‌گیرم و پروردگارم را [به نیایش] می‌خوانم، امید می‌رود که در پرستش پروردگارم نومید نباشم» [مریم/ ۴۱ ـ ۴۸][1].

قرآن کریم بس به زیبایی به شخصیت پسندیده و خردمندِ ابراهیم اشارت می‌کند، چنانکه وقار و بردباری او و از الفاظ و تعبیراتش، که قرآن کریم ترجمهٔ عربی آن را گزارش می‌کند و نیز در کردار و برخوردهایش با نادانی پدر به روشنی پیداست، خداوند متعال خلیل خویش، ابراهیم را به عنوان پیامبری بس راستگو/ راست‌کردار وصف می‌کند، یعنی دو وصف راستگویی/ راست‌کرداری و پیامبری را در او فراهم آورده است. صدّیق به معنای «کثیر الصدق/ بس راست‌کردار» است چنانکه او در اقوال و کردار و احوال خویش براستی پایبند بود و هرآنچه را که از سوی خداوند به آن فرمان یافته بود، تصدیق می‌کرد، البته که چنین ویژگی‌ای مستلزم عمل بزرگی است که به دل راه یافته و در آن مؤثر افتاده و در نتیجه موجب یقین و عمل صالح کامل گردد. آنگاه جای هیچ شگفتی نیست که ابراهیم (ع) پس از حضرت محمد (ص) برترین کس در میان تمامی پیامبران و رسولان بوده و خداوند متعال پیامبری و دریافت کتاب آسمانی را در زادورود او قرار داده است[2].

فخرالدین رازی در تفسیر کبیر می‌گوید: تکرار لفظ «یا ابت» در سراسر خطاب بر شدت حبّ

---

۱. تفاسیر معتبر، ذیل آیات یاد شده.
۲. عبدالرحمان بن ناصرسعدی، تفسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان، ۵۴/۴.

و رغبت آن حضرت برای مصون ماندن از کیفر دلالت می‌کند و نیز به آنکه وی تا چه اندازه می‌خواست که او به راه راست هدایت شود. و ابراهیم (ع) در اوج زیبایی سخن گفته، چرا که در مرتبت نخست در بطلان پرستش بت‌ها کوشید و پس از آن از او خواست که بنابر دلایل ارائه شده از دعوتش پیروی کند و تقلید کورکورانه را واگذارد. آنگاه یادآورد شد که فرمان‌پذیری از شیطان خردمندانه نیست، سپس با رعایت ادب و مهربانی، با وعده‌ای تهدیدآمیز که مانع اقدام گناه آلود شود، سخن را به پایان برد، آنجا که می‌فرماید: «اِنّی اَخافُ» و این خود دلیل بر شدّت تعلق خاطرش به مصالح او بود تا حق پدری را هر چه تمامتر به جای آورد[1].

امّا چنانکه بیضاوی می‌گوید، پدرش، این همه مهرورزی و لطف ابراهیم را با درشتخویی و درشتناکی عناد پاسخ گفت و او را به نام ندا داد و در برابر قول «یا أبَتِ»، «یا ابنی» نگفت و خبر را پیش انداخت و در ابتدای آن همزه آورد، تا هرگونه گرایش و رغبت را منکر شود، تو گویی آن دعوت از اموری بود که هیچ خردمندی از آن روی بر نمی‌تابد[2].

همچنین از این آیات به روشنی برمی‌آید که ابراهیم خلیل چگونه آداب معاشرت و مهرورزی و خوش‌خلقی را بنابر فرمان الهی به نیکی به جای آورد، چنانکه در حدیث آمده است: «به ابراهیم (ع) وحی شد که تو خلیل منی، اخلاقت را حتّی با کفّار نیکو بگردان تا در جایگاه نیکان درآیی». چنانکه در آغاز از پدر علّت خطایش را باز پرسید و او را از این امر آگاه کرد که تا کی باید بر خطایِ خویش لجاجت کند و نیز او را از افراط و ایستایی‌اش آگاه کرد، چرا که [برای او معلوم داشت] کسی که شریف‌ترین و ارجمندترین خلایق، یعنی پیامبران، را می‌پرستد بدون تردید در گمراهی آشکار است، تا چه رسد به کسانی که سنگ یا درختی را می‌پرستند که ذکر پرستندگانش را نمی‌شنود و شکل پرستش آنان را نمی‌بیند و هرگز بلایی را از ایشان دفع نتواند کرد و حاجتشان را نیز روا نمی‌دارد! آنگاه دوباره دعوت خویش را از سر لطف و به مهربانی تکرار کرد، امّا پدرش را با نادانی مفرط [که در میان آورده بود]، مخاطب قرار نداد و از خویشتن نیز به عنوان فرد برخوردار از دانش برتر یاد نکرد، بلکه گفت: من دانشی یافته‌ام که تو را از آن بهره‌ای نیست، یعنی همان دانش هدایت به راه راست که در مسیر زندگی من و تو را به کار آید و من سوای تو راه هدایت را به نیکی می‌دانم. از من پیروی کن تا

---

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۲۶/۲۱.

۲. تفسیر بیضاوی، ۱۷/۲.

تو را از گمراهی و سرگشتگی رهایی بخشم، آنگاه باز برای سومین بار او را از پرستش غیر خدا بر حذر داشت و گفت: شیطان که از خدایِ صاحبِ تمامی نعمتها سرپیچیده تو را بر آن داشته که بتها را بپرستی و این پرستش را برایت آراسته جلوه داده است و تو در حقیقت او را می‌پرستی. آنگاه در نوبت چهارم او را از سرانجام کار و وبال کردارش بیم داد، این بار نیز با مراعات ادب، چنانکه به روشنی نگفت که کیفر و عذاب او را فرو خواهد گرفت، بلکه با تأمّلی که تخفیف و تقلیل را می‌فهماند گفت: از آن بیمناکم که عذابی به تو برسد، تو گویی که گفت، من می‌ترسم کِه قدری از عذاب خدای رحمان به تو برسد. چنانکه قبول ولایت شیطان [توسط پدر] و ورود او را به میانِ دوستان و پیروان شیطان، بدتر و بزرگتر از عذاب جلوه داد، چنانکه دستیابی به خشنودی خداوند نیز از اصل پاداش او بهتر است. همچنین هر بار که نصیحتی درمیان آورد، با لفظ (یا أَبتِ) آغاز کرد تا با این کار دل او را به دست آورده و توجهش را جلب کند، و اینکه بفهماند که احترام پدر واجب است اگر چه کافر باشد[1]. امّا نباید از نظر دور داشت که اختلاف میان آن حضرت و پدرش بسی ریشه‌ای بود و هر چند پدرش با ناخوشی و بیم و تهدید با دعوت برخورد می‌کرد و حتی به فرزندش دستور داد تا زمانی که از خدایان پدرش رویگردان است از او دوری گزیند چرا که امیدی نمی‌رفت که به توافق برسند. امّا ابراهیم بردبار هرگز خشمگین نشد و از نیکی و مهربانی و ادب با پدرش دست بر نداشت آری ابراهیم (ع) تهدید پدرش را ــ نه با جدال و آزار ــ بلکه با عبارت «سلام علیک» پاسخ گفت و نه با تهدید و ترساندن، نیز به او وعده داد که: از خداوند خواهم خواست که تو را بیامرزد و کیفر تو را آن قرار ندهد که همواره در گمراهی و دوستی با شیطان بر جای بمانی، بلکه به تو رحمت آورد و تو را هدایت کند، که خداوند به من وعده داده است که مرا گرامی بدارد و دعایم را اجابت کند، و اگر آنکه در کنارت باشم و تو را به ایمان فرا خوانم، مایهٔ آزردگی توست، از تو و قومت و خدایانی که به جز خداوند می‌پرستید، کناره می‌گیرم و تنها خدا را می‌خوانم و از آن روی که تنها از او حاجت خواسته‌ام، امیدوارم که مرا سخت‌دل نگرداند[2].

ابراهیم (ع) زمانی طولانی برای پدرش آمرزش خواست، حتی پس از آنکه به شام هجرت کرد و پس از آنکه مسجدالحرام را ساخت و حتی پس از آنکه خداوند اسماعیل و اسحاق را

۱. تفسیر نسفی، ۳/۳۶ ـ ۳۷.

۲. فی ظلال القرآن، ۴/۲۳۱۲.

به او ارزانی داشت، همواره می‌گفت: «رَبَّنَااغْفِرْلِي وَ لِوالِدَيّ وَ لِلْمُؤْمِنيَ يَوْمْ يَقوُم الحِساب»[1].

هیچ کس از قوم ابراهیم (ع) ــ مگر برادرزاده‌اش، لوط (ع) به او نگرویدند، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ وَ قٰالَ اِنّي مُهٰاجِرٌ اِلى رَبّي، اِنَّهُ هُوَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ/ آنگاه لوط به او ایمان آورد و گفت من به خداوند روی می‌آورم که او پیروزمند فرزانه است» [عنکبوت/ ۲۶].

از این روی ابراهیم (ع) از خانواده‌اش کناره گرفت و با پدر وداع گفت و سپس حکمتی اندیشید به این ترتیب: چون بسیار علاقه‌مند بود که ماندن او نزد پدرش به معنی رضایت به نافرمانی و کفران او نباشد، او را ترک گفت. آنگاه خداوند متعال مقدر فرمود که ابراهیم (ع) و نیز برادرزاده‌اش لوط (ع) از آسیب قوم کافر نجات یابند، پس از آنکه وسایل لازم برای سوزاندن ابراهیم (ع) را فراهم دیدند: «قٰالُوا حَرِّ قوُهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ فٰاعِلينَ، قُلْنٰا يٰا نٰارُ كُونِى بَرْداً وَّ سَلاماً علىٰ إبراهيمَ، وَ آرَدوا بِهِ كَيْداً فَجَعَلْنٰاهُمُ اْلاَخْسَرِينَ، وَ نَجَّيْنٰاهُ وَ لوُطاً اِلـى الْأَرْضِ الَّتى بٰارَكْنٰا فِيهٰا لِلْعٰالَمينَ/گفتند: او را بسوزانید و اگر کنندهٔ [کاری] هستید به معبودانتان یاری رسانید. گفتیم: ای آتش، بر ابراهیم سرد و سلامت شو. و خواستند [در حقّ] او نیرنگ ورزند. پس آنان را زیانکارتر [از آنچه می‌پنداشتند] قرار دادیم و او و لوط را رهایی بخشیدم و به سرزمینی بردیم که در آن برای جهانیان برکت نهاده‌ایم» [انبیاء/ ۶۸ ـ ۷۱][2].

از این آیات هرگز بر نمی‌آید که پدر ابراهیم نیز با او هجرت کرده باشد، آنگاه اگر پدرش به او ایمان آورده و با او هجرت می‌کرد، قطعاً این رخداد بسیار مهمی بود که می‌بایست در همان‌وقت برای گرامی‌داشت او و شخص ابراهیم به آن تصریح می‌شد. چرا که برادرزاده‌اش، لوط، هرگز از پدرش به او نزدیک‌تر نبود تا به تنهایی افتخار هجرت و پاداش یکتاپرستی نایل آید[3].

قرآن کریم به روشنی تصریح دارد که ابراهیم (ع) پس از آنکه دانست پدرش با خداوند دشمنی دارد، از او برائت جست، چنانکه می‌فرماید: «وَ مٰا كٰانَ اسْتِغْفٰارُ إبراهيمَ لِأَبـيِهِ اِلاّ عَـنْ مَوْعِدَةٍ وَّعَدَهٰا اِيّٰاهُ، فَلَمّٰا تَبَيَّنَ لَهُ اَنَّهُ عَدّوٌ للهِ تَبَرَّ اَمِنْهُ اِنَّ إبراهيمَ لَاَوّٰاهٌ حَليمٌ/ و آمرزش‌خواهی ابراهیم برای پدرش [از هیچ روی] نبود، جز از روی وعده‌ای که با او کرده بود. پس چون

۱. تفسیر ابن کثیر، ۳/ ۲۰۰.
۲. تفاسیر معتبر، ذیل آیات پیش‌گفته.
۳. محمود عماره، الیهود فی الکتب المقدسة، ص ۱۲ ـ ۱۳.

برایش آشکار شد که او دشمن خداست، از او بیزاری جست. بی‌گمان ابراهیم دردمندِ بردبار بود» [توبه/ ۱۱۴] [۱]. گذشته از این، قرآن کریم به مسلمانان فرمان داده که در تمامی امور به ابراهیم و آنان که با او بودند، تأسی جویند مگر در آمرزش که برای پدرش خواست، چنانکه می‌فرماید: «به راستی که برایتان در ابراهیم و آنان که با او همراه بودند، سرمشقی نیکو است ـ چون به قوم خود گفتند: ما از شما و از آنچه به جای خدای می‌پرستید، بیزاریم. به شما ناباور شده‌ایم و میان ما و شما برای همیشه دشمنی و کینه پدید آمده است تا اینکه تنها به خداوند ایمان آورید ـ مگر گفتهٔ ابراهیم به پدرش که: «برایت آمرزش خواهم خواست و در برابر خداوند برایت اختیار چیزی را ندارم » پروردگارا، بر تو توکل کرده‌ایم و رو به سوی تو نهاده‌ایم و بازگشت به سوی توست» [ممتحنه/ ۴][۲].

امّا دربارهٔ حکمت تحریم آمرزش‌خواهی برای مشرکان باید گفت که خداوند متعال هرگز گناه مشرک را نمی‌آمرزد، چنانکه می‌فرماید: «إنّ الله لایغفر أن یُشْرک بِهِ، وَ یغْفر مٰادونَ ذٰلِکْ/ خداوند این را که به او شرک آورند، نمی‌بخشاید، و کمتر از آن را می‌آمرزد».

بنابراین آمرزش‌خواهی برای مشرکان بی‌فایده خواهد بود و در ذهن مردم این پندار را به وجود می‌آورد که در شرع اسلام طلب غفران برای آنان رواست. از آن روی که این امر با استغفار حضرت ابراهیم در حقّ پدر کافرش متعارض است و احکام اصول اعتقادی در این‌باره شوخی بردار نیست، این آمرزش‌خواهی او مشعر بر روا بودن چنین کاری است، آنگاه خداوند از عذر او در این کار پرده برمی‌دارد و می‌گوید او به آن امید که پدرش توبه کند برای او آمرزش خواست. امّا وقتی برایش معلوم شد که او توبه نکرده و با خداوند دشمنی می‌ورزد، از او بیزاری جست. بنابراین، هرگز نمی‌توان آمرزش‌خواهی او را دلیلی بر روا بودن این کار تلقی کرد، بلکه زمانی دلیل می‌شود که با آگاهی از کفر او برایش آمرزش خواسته باشد، بلکه حکم مقرر آن است که خداوند مشرک را نمی‌آمرزد و روا نبودن آمرزش‌خواهی برای مشرک تغییرپذیر نیست و هرگز نمی‌توان برای مشرک آمرزش خواست و پیامبر و پیروانش نیز ـ حتی در حق خویشاوندان ـ مجاز به چنین کاری نیستند.

لازم است در این مقال به دو موضوع که مورد اختلاف قرآن و تورات است، اشاره‌ای بشود، نخست آنکه پدر حضرت ابراهیم (ع)، افزون بر آنکه بر کفر خویش برجای ماند و ایمان

۱. تفاسیر معتبر، ذیل آیه پیش‌گفته.
۲. ← تفاسیر معتبر، ذیل آیه پیش‌گفته.

نیاورد، هرگز با او هجرت نیز نکرد، دیگر آنکه هجرت آن حضرت به سرزمینی بوده است که خداوند متعال می‌فرماید: «إِلَى الأَرضِ الَّتِي بارَكْنا فيها لِلْعالَمين». چنین سرزمینی هیچ‌گاه نمی‌تواند «حران/ حاران» باشد، چنانکه کعب‌الأحبار چنین نظرگاهی دارد، امّا مفسران در تعیین جایگاه آن میان مکه و بیت‌المقدس و مصر اختلاف نظر دارند[1]. اینها ممالکی هستند که ابراهیم خلیل (ع) پس از هجرت از حاران (موطن اصلی‌اش) در آنجاها برای مدتی اقامت کرد. بنابراین، «اور»، همان محلی که در منطقهٔ «فرات‌الادنی» واقع است موطن او نیست، از این روی هجرت آن حضرت از حاران به کنعان، سپس مصر، سپس کنعان (در سومین مرحله)، آنگاه به حجاز بوده است، چنانکه در حبرونِ کنعان، شهرِ «الخلیل» کنونی برپا شد[2].

**ب) ابراهیم و قومش:** بی‌تردید ابراهیم (ع) به اندازهٔ تمامی آنچه که از معنا در کلمهٔ «عظیم» می‌گنجد، بزرگ بود و آن دشواری‌ها و رخدادهای هولناک که در سر راه او قرار گرفت، هرگز نتوانست که از میزان نشاط او چیزی بکاهد و عزمش را سست بگرداند، آن حضرت همواره در رویارویی با کسانی که به سوی آنان برانگیخته شده بود، با تنگناهایی روبه‌رو می‌شد چرا که قوم و خاندان او و در رأس آنان پدرش، همگی دعوت وی را با تندی رد می‌کردند و عرصه را بر او تنگ می‌گرفتند و موضع او را در برابر دشمنان دو چندان سست و ضعیف می‌ساختند؛ آن درشتی و تندی که در لحن و سخن پدرش پدیدار شد و آن تهدیدی که در برابر دعوتش ابراز کرد و فرمانی که به او داد تا از وی دوری گزیند و چنانکه پیش از این نیز گفتیم پافشاری او بر گمراهی خویش و پرستش بت‌ها تمامی این پیش‌آمدها جان ابراهیم به لب آورد، امّا او هرگز پای پس ننهاد و نومیدی به دل راه نداد و همواره به نصرت الهی دل بست و همچو کوهی استوار بر جای ایستاد و پای‌فشاری کیفر از سوی کافران بر نیرو و ایمانش هر چه بیشتر افزود، در نتیجه از پدرش کناره گرفت و به خداوند تکیه کرد و به قدرت او دل بست و بدون هرگونه بیم و هراسی راه خود را ادامه داد و با دلی استوار دشواریها را تاب آورد و از آفریدگارش یاری خواست، همو که او را به سوی مردم به رسالت و پیامبری برانگیخت[3].

بدین ترتیب ابراهیم (ع) مواضع گوناگون با قوم خویش داشت، یک بار با پدرش بحث و

۱. تفسیر قرطبی، ص ۴۳۴۵؛ تفسیر بیضاوی، ۲/۷۶ ـ ۷۷؛ تفسیر ابن کثیر، ۳/۲۹۶.
۲. دربارهٔ موطن و سفرهای ابراهیم ←محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱/۶۱ ـ ۱۳۲.
۳. محمد حسنی، پیشین، ص ۴۸.

استدلال می‌کرد و دیگر بار با عموم مردم و گاهی هم با پادشاه، و بار دیگر دست به کاری می‌زد که آنان را به احتجاج با خود برانگیزد، مانند شکستن بت‌ها تا آنکه دربارهٔ آنها با او محاجّه کنند، تا آنجا که سرانجام برای سوزاندنش آتش افروختند، امّا پس از آنکه او را به آتش افکندند، از آن رهایی یافت[1].

در آیاتی از سورهٔ مریم[2]، قرآن کریم بیان می‌دارد که ابراهیم خلیل چگونه دعوتِ خویش را با پدر در میان گذارد تا او را به راه راست هدایت کند، چنانکه پیش از این نیز به آن اشارتی شد. همچنین بیان می‌کند که پدرش چگونه دعوتش را نپذیرفت و او را تهدید کرد که اگر از آن کار دست نکشد، او را سنگسار خواهد کرد و به او گفت که دیر زمانی از او دوری گزیند. امّا از ابراهیم ابوالانبیاء جز این انتظار نمی‌رفت که از روی ادب و با مهرورزی، برای او آمرزش بخواهد و مدت زمانی چشم به راه پاسخ دعوت خویش بنشیند.

آنگاه کارها میان ابراهیم و قوم او هر چه باشتاب‌تر گره خورد و وی تمام کوشش خویش را به کار بست تا مگر آنها را از بت‌پرستی باز گرداند و به پرستش خداوند یگانهٔ قهار بکشاند، امّا آن مردم همواره در سرکشی خویش سرگشته بر جای ماندند، همین موضوع بود که حضرت ابراهیم (ع) را بر آن داشت تا روش‌های بهتری را با ایشان تجربه کند در نتیجه بت‌ها را در هم شکست و بت بزرگ را بر جای گذارد، باشد که آن مردم درباره این موضع جدید بیندیشند به امید آنکه خداوند متعال آنان را به راه درست و راست رهنمون گردد و بدانند که آن بت‌ها حتی برای خود هم سودی ندارد و نمی‌توانند زیانی را از خویشتن باز دارند تا چه رسد به آنکه برای آن مردم سود و زیانی داشته باشند. اما این امر نیز در حق آن خشک‌اندیشان تنها همین را افزود که به این نظر رسیدند تا برای یاری بت‌هاشان به زور متوسل شوند، و برای بُرون شُد از موضع جدید او راهی جز این نیافتند که ابراهیم را به آتش اندازند و گمان بردند که آتش کار او را یکسره خواهد کرد و این بهترین چارهٔ مشکل آنان با کسی خواهد بود که آنان را کم خرد تلقی کرده و بتانشان را در هم شکسته است، آنان حتی یک بار به این فکر نیفتادند که پاسخ برهان را با برهان بدهند و دریابند که اگر حق با ابراهیم باشد، به حق روی آورند و این ــ پناه بر خدا ــ شیوهٔ آنانی است که خداوند بر دلهاشان مهر نهاده و دیدگانشان را در هر زمان و مکانی کور کرده است، به گونه‌ای که تنها نیروی سرکش

۱. عبدالوهاب نجار، پیشین، ص ۸۱.
۲. سورهٔ مریم / ۴۱ ـ ۴۸.

ضدِّ خردهای روشن را می‌شناسند، همان خردهایی که خواستار خیر و رستگاری آنان است.

در آیاتی از سورهٔ انبیاء چنین می‌خوانیم: «و بی‌گمان پیش از این به ابراهیم راهیابی‌اش را داریم. و به [حال او] دانا بودیم. چون به پدرش گفت: به راستی شما و پدرانتان در گمراهی آشکار بودید. گفتند: آیا برایمان حق‌آورده‌ای یا از یاریگرانی. گفت: حقّ این است که پروردگارتان پروردگار آسمانها و زمین است. همو که آنها را آفرید. و من بر این [سخن] گواهم. و [سوگند] به خداوند [در حق] بتانتان پس از آنکه پشت‌کنان روی بگردانید، تدبیری خواهم اندیشید. آنگاه آنها را خرد و ریز کرد، مگر بزرگشان را، باشد که به سوی او باز گردند. گفتند: چه کسی با معبودانِ ما چنین کرده است؟ بی‌گمان او از ستمکاران است. [گروهی] گفتند: شنیدیم جوانی که به او ابراهیم گفته می‌شد از آنها [به بدی] یاد می‌کرد. گفتند: او را به حضور مردم بیاورید باشد که آنها گواهی دهند [که چه کسی چنین کرده است]. گفتند: ای ابراهیم، آیا تو با مردمانمان چنین کرده‌ای؟ گفت: بلکه این [بت] بزرگشان آن کار را کرده است، اگر سخن می‌گویند، از آنان بپرسید. پس به خود آمدند، آنگاه گفتند: بی‌گمان شما ستمگرید. آنگاه سرافکنده شدند [و گفتند:] بی‌شک تو می‌دانی که آنها سخن نمی‌گویند. گفت: آیا به جای خداوند چیزی را می‌پرستید که هیچ نفعی و زیانی به شما نمی‌رساند؟ افّ بر شما! و بر آنچه به جای خداوند می‌پرستید، آیا خرد نمی‌ورزید. [در نهایت] گفتند: او را بسوزانید و اگر کنندهٔ [کاری] هستید به معبودانتان یاری رسانید. گفتیم: ای آتش بر ابراهیم سرد و سلامت شو. و خواستند [در حقّ] او نیرنگ ورزند. پس آنان را زیانکارتر گردانیدیم» [انبیاء/ ۵۱ ـ ۷۰].[۱]

همان‌گونه سید قطب نیز به آن اشارت دارد، این آیات حلقه‌ای از سیرهٔ حضرت ابراهیم (ع) را بیان می‌دارد که با تأکید بر راهیابی او از زمان کودکی آغاز می‌شود (یعنی همان راه یافتن به یکتاپرستی، یعنی همان راهیابی برتری که در این مقام واژهٔ «رشد» پیش از هر معنایی به آن معطوف می‌شود)، آنگاه مناظره ابراهیم با قومش را بیان می‌کند و می‌فرماید: «إِذْ قٰالَ لِأَبِيهِ وَ قَوْمِهِ مٰا هٰذِهِ التَمٰاثيل الَّتی اَنْتُم لَهٰا عٰاكِفُون» این سخن خود دلیلی بر رشد و راهیابی اوست که آن چوب‌ها و سنگ‌ها را به نام خودشان بر زبان آورد: «هذه التماثیل». نگفت که آنان خدا هستند و پرداختن به پرستش آنان را نیز ناخوش داشت، و واژهٔ «عاکفون» بر التزام و پایبندی پیوسته و مستمر دلالت می‌کند و آنان تمام وقت خود را ویژهٔ پرستش آنان قرار نداده بودند،

۱. ← تفاسیر معتبر، ذیل آیات پیش‌گفته.

بلکه به آنها دلبستگی داشتند و مراد از آن پایبندی معنوی است و نه زمانی، و او چنین وابستگی را پست و پوچ می‌شمرد، و با تصویری که از آنان ارائه می‌داد در حالی که برای همیشه و تا ابد زانوی حقارت در برابر این تمثالها زده‌اند، این وابستگی را نکوهش می‌کرد.

امّا پاسخ و برهانشان این بود که: «قالُوا إنّا وَجَدْنا آباءنا لَهُ عابدین/ البته چنین پاسخی تنها بر تحجر عقلی و روحی جای گرفته در کالبدهای مردهٔ تقلید در رویارویی با آزادگی ایمان دلالت می‌کند، همچنین معلوم می‌دارد که در برابر اندیشه و تدبر آزاد و ارزیابی چیزها و اوضاع با در نظر گرفتن ارزش راستین و نه تقلیدی آنها، به چنین خشک اندیشی روی آورده بودند، بنابراین ایمان به خداوند موجب جدایی و رها شدن از قداست‌های پنداری و تقلیدی و میراث خشک اندیشانه‌ای است که بر هیچ دلیلی استوار نیست، چنانکه می‌فرماید: «قال و لقد کنتم و آبائکم فی ضلال مبین» چرا که صرف پرستش نیاکان نمی‌تواند به این تمثال‌ها چنان ارزشی بدهد که سزاوار آن نبودند، و یا چندان قداستی بدانها ارزانی دارد که لیاقت آن را نداشتند، زیرا خاستگاه ارزشها تقلید و تقدیس پدران نیست، بلکه سرچشمهٔ آن ارزیابی آزادانه و بی‌قید و شرط است.

وقتی ابراهیم (ع) با چنین رویکردی (ارزیابی بی‌قید و شرط و صراحت حکم) با آنان مواجه شد، از او پرسیدند: «قالوا أجئتنا بالحقّ ام انت من اللاعبین». این پرسش از کسی سر می‌زند که از باوری نااستوار برخوردار است و هرگز به آن مطمئن نیست، چرا که آن باور را با تأمل و تحقیق و اندیشه به دست نیاورده، بلکه تنها به تأثیر وهم و تقلید، اندیشه و روحش از کار باز مانده و نمی‌داند کدامین سخن حق است، از دیگر سوی پرستش ــ نه بر وهمِ آشفتهٔ نامستند به دلیل ــ بلکه باید بر یقین استوار باشد و این همان سرگشتگی است که کسانی گرفتار آن می‌گردند که به توحید ناب و روشن و جای گرفته در خرد و وجدان باور ندارند.

امّا خلیل [خدایِ] رحمان به پروردگار خویش یقین و اطمینان داشت و او را به درستی می‌شناخت و خدایش در اندیشه و فکرش نمود یافته بود، چنانکه به عنوان مؤمنی مطمئن به ایمان خویش می‌گوید: «قالَ بَلْ رَبُّکُم رَبُّ السَمواتِ وَ الأَرض الّذی فَطَرَ هُنَّ وَ أنَا عَلی ذٰلِکُمْ مِنَ الشاهِدین»، یعنی او خدایی یگانه و خدای آسمانها و زمین است که ربوبیتش از خالق بودنش ناشی می‌شود، چرا که ربوبیت و خالقیت دو وصف جدایی‌ناپذیرند، البته چنین باوری استوار و ناب است، نه همچون باور مشرکان که در همان زمانی که اقرار دارند خداوند خالق است و آن خدایان/ بت‌ها چیزی نمی‌آفرینند، برای آنها ربوبیت قائل می‌شوند، آنگاه دیده و

دانسته همان خدایانی را می‌پرستند که توان آفریدن چیزی را ندارند.

آنگاه ابراهیم (ع) آشکارا با آن مردمانی که برای مناظره با او آمده بودند، گفت که در حق خدایانشان تصمیم برگشت ناپذیری گرفته است: «و تَاللهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرين». آنگاه این تدبیری را که مقرر داشت، مبهم گذارد و به روشنی از آن سخن نگفت، و سیاق آیات ذکر نمی‌کند که مردم چگونه او را پاسخ گفتند، شاید هم آنان به این مطمئن بودند که او نخواهد توانست در حق خدایانشان بداندیشی کند، در نتیجه او را به حال خویش رها کردند: «فَجَعَلَهُم جذاذاً إلّا كبيراً لَهُم لَعَلَّهُمْ إلَيه يَرْجِعُون». آنگاه آن معبودان یک باره به پاره‌های خرد سنگ و چوب‌های درهم شکسته تبدیل شدند، مگر آن بت بزرگ که ابراهیم او را بر جای گذارده بود تا مگر از او باز پرسند که این رخداد چگونه با حضور او اتفاق افتاده است و چگونه او از خدایان خردتر دفاع نکرده است، و شاید هم به عکس این قضیه دست یابند و به خرد خویش روی آورند و دریابند که پرستش این بتان تا چه مایه سست و بی‌پایه است. آن قوم باز آمدند تا خدایانِ خرد و ریزشدهٔ خود را بنگرند (مگر آن بت بزرگ)، امّا هرگز از او چیزی نپرسیدند و با وجدان خویش نیز خلوت نکردند تا حقیقت امر را از آن باز پرسند که اگر اینان خدا بودند، پس چگونه چنین مصیبتی دامنگیرشان شد؟ از آن گذشته چرا آن بت بزرگ به دفاع از آنان برنخاست؟ چرا که خرافه خرد آنان را از اندیشه باز داشته و تقلید افکارشان را چنان دربند کرده بود که توان اندیشه و تدبر را از کف داده بودند، از این روی چنین پرسش طبیعی را وانهادند و تصمیم گرفتند که از بت شکن و کسی که چنین کاری را مرتکب شده بود، انتقام بگیرند. «قَالُوا مَنْ فَعَلَ هٰذا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لِمَنَ الظالِمين». آنگاه بود که به یاد آوردند که ابراهیم عملکرد پدر خویش و همراهان او را در پرستش بتها ناپسند می‌دانست و آنان را بیم می‌داد که پس از آنکه [از معبد] باز گردند، در حقّ بتانشان تدبیری خواهد اندیشید: «قَالُوا سَمِعْنا فَتىً يَذْكُر هم يُقالَ لَهُ إبْراهيم».

از این عبارت چنان بر می‌آید که ابراهیم (ع) در آن زمان جوان و کم سن و سال بود، که خداوند متعال او را به راهیابی نواخت و در نتیجه پرستش بت‌ها را ناخوش داشت و آنها را درهم شکست. امّا اینکه آیا در آن زمان خداوند او را به پیامبری برانگیخته بود یا اینکه به الهام الهی پدرش را دعوت کرد و دوگانه‌پرستی قومش را نپسندید؟ در نگاه سید قطب نظر دوّم پذیرفتنی‌تر است، امّا این احتمال نیز وجود دارد که آنان برای خُرد شمردنِ شأنش او را «سمعنا فتی» گفته باشند، زیرا از عبارت «یقال له ابراهیم» چنین بر می‌آید که از کار و بارش چندان

آگاهی نداشته‌اند، تا از این طریق از اهمیت او بکاهند و چنین بنمایانند که وی فردی ناشناخته و کم ارزش است. و این نظری است که من بیشتر آن را می‌پسندم، امّا سید قطب/ صاحبِ فی الظلال القرآن معتقد است که از ظاهر آیه بر می‌آید که وی در آن زمان نوجوانی کم سن و سال بوده است. آنگاه خواستند که او را به مردم بنمایانند و از عملکرد او در ملأعام و حضور مردم پرده بردارند. آنان تا آن زمان هنوز بر این باور پای می‌فشردند که آن سنگ و چوب‌های خرد و ریز شده هنوز خدایند، از این روی ابراهیم در صدد ریشخند آنان بر آمد: «قٰالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيُرهُم هٰذٰا فسئلوهم إنْ كانوا ينطِقُون».

بدیهی است که چنین ریشخند مسخره‌کننده‌ای آنان را سخت از جای جنباند و به نوعی تدبیر و اندیشه برانگیخت «فَرَجَعُوا إلى اَنْفُسِهِم فَقٰالوُا إنَّكُم أنْتُمْ الظّٰالِمُون» امّا آن یک جرقه بیش نبود که به دنبال آن ظلمت تمام وجودشان را فرو گرفت و یا سرابی که پس از آن دل‌هاشان برای همیشه به خود گرایید: «ثُمَّ نِكسوُا عَلٰى رؤُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمَتْ مٰا هٰؤُلاءَ يَنْطقون». از این پس ابراهیم (ع) بر خلاف عادت همیشگی‌اش که بردبار و حلیم بود، با آنان به تندی و درشتی سخن گفت، چرا که سخافت آنان از حدّ صبوری شخص بردبار گذر کرد: «قٰال أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مٰا لا يَنْفَعُكُمْ شَيئاً وَ لا يَضُرُّكُمْ، اُفٍّ لَكُمْ وَ لِمٰا تَعْبُدُونَ مِن الله اَفَلا تَعْقِلون» از این سخن بوی تنگدلی و خشم درون به مشام می‌رسد، و شگفتا از آن سبک مغزی و بی‌خردی که از حد معمول در گذردا!

آنگاه غرور ارتکاب گناه آنان را فرو گرفت و: «قٰالُوا حَرِقُوه وَ انْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إنْ كُنْتُمْ فٰاعِلين» شگفت از حال آن خدایان که بندگانشان آنها را یاری دهند، حال آنکه خود آنها قدرت نفع و زیانی ندارند و هرگز نمی‌توانند در یاری خویش و بندگانشان بکوشند. امّا بیان والای خداوندی این سخن آنان را که گفتند «حرقوه» پاسخ گفت و هر سخنی را باطل کرد و اثر هر نیرنگی را که اندیشیدند، از میان برد، چرا که این بیان برتر الهی برگشت‌ناپذیر است: «قُلْنٰا يٰا نٰارُكُونِى بَرْداً وَ سَلاماً عَلٰى اِبْراهيم». امّا باید دید که آتش چگونه ابراهیم را نسوزاند؟ معمول و مشهور چنین است که آتش باید اجسام زنده را بسوزاند، امّا پرسش این نیست زیرا خداوندی که به آتش فرمان داده که بسوزاند، همو به او فرمان داد که ابراهیم سرد و سلامت باشد و این سخنی است که به محض صدور، مدلولش نیز هرگونه که باشد پدید می‌آید، آنگاه تفاوتی نمی‌کند که مألوف بشر باشد یا نباشد.

چنانکه در بخش نخست این سلسله پژوهشها معلوم داشتیم[1]، برخی از تاریخ نگاران مسلمان تلاش می‌کنند روایاتی را ذکر کنند که در این گونه جایگاه‌های جدّی مایهٔ شگفتی است، می‌گویند که «نمرود/ چنانکه می‌گویند، پادشاه هم‌روزگارِ ابرهیم»، به مردم فرمان داد که هیزم گرد آورند تا آنجا که حتی پیرزنی نیز به پشت خویش هیزم گذارد و می‌آورد و می‌گفت: «این را می‌برم تا آن کس که از خدایان ما به بدی یاد می‌کند در آن بسوزد» حتی آن زن نذر می‌کند که اگر به آنچه می‌خواهد برسد، آتش ابراهیم را افروخته‌تر کند (در افروختن آتش ابراهیم بکوشد) و مادر ابراهیم در آتش به او نگریست و از او خواست که در درون آتش به نزدش آید، به شرط آنکه ابراهیم از پروردگارش بخواهد که زبانهٔ آتش گزندی به او نرساند و اینچنین شد و او به نزد فرزندش رفت و در آغوشش گرفت و او را بوسید، آنگاه بازگشت و دلش دربارهٔ سرنوشت فرزندش آرام گرفت[2].

برخی در روایت اسطوره‌ها از این نیز پیشی گرفته‌اند و گفته‌اند که وی دخترِ نمرود ــ و نه مادر ابراهیم ــ بود که در میان آتش دوید و به نزد او رفت و ابراهیم (ع) پس از آن او را به ازدواج پسرش مدین در آورد و آن زن بیست بار از او آبستن شد و خداوند آن فرزندان را به مقام پیامبری گرامی داشت[3]. من نمی‌دانم، نمرود که در آن زمان، بنابر رأی همین مورخان بر سراسر دنیا فرمانروایی می‌کرد، چه نیازی به آن داشت که برایش هیزم گرد آورند و پیرزنی چنان فرتوت، آنچنان کار طاقت‌فرسایی را انجام دهد و یا اینکه زنان نذر کنند که برای افروختن آتش لازم برای سوزاندن ابراهیم هیزم گرد آورند، نه مگر مدت زمانی لازم بودِ تا خواستهٔ آن زن برآورده شود و پس از آن اقدام به جمع‌آوریِ هیزمی کنند که برای افروختن آتشی که نمرود زمینهٔ آن را فراهم کرده بود، مورد نیاز بود؟ همچنین باید گفت که قصه مادرِ ابراهیم نیز بسی شگفت است، زیرا وی از کجا ابراهیم را در آتش سالم و تندرست دید که به سویش رفت و او را در آغوش گرفت و بوسید، آنگاه چگونه آن مردم ــ بویژه شوهرش ــ به او اجازه دادند که در آتش رود؟ مگر آنکه مراد این مورخان آن باشد که همچون هنگام زادنش (چنانکه خود می‌پندارند) این بار نیز پنهانی به نزد او رفت[4]، آنگاه شگفت‌آورتر آن

۱. محمد بیومی مهران، دراساتٌ تاریخیه من القرآن الکریم، ۱۲۹/۱ ـ ۱۳۴.
۲. تاریخ طبری، ۲۴۱/۱؛ ابن اثیر، الکامل، ۹۸/۱ ـ ۹۹؛ ابن کثیر، البدایة، ۱۴۶/۱.
۳. دیار بکری، تاریخ الخمیس، ص ۹۳ ـ ۹۵.
۴. اخباریان روایت کرده‌اند که ستاره شناسان به نمرود گفتند که پسر بچه‌ای به نام ابراهیم، در فلان ماهِ فلان ←

خواهد بود که این زن دختر نمرود بوده و آن حضرت او را به ازدواج پسرش مدین در آورده باشد. آنگاه بیست کس از پیامبران نیز از او زاده شده باشند. سرانجام باید دید که مراد از برساختن این قصه‌ها و امثال آنها از قبیل داستان آن طعام/ آرد، قصهٔ لشکر پشه‌ها و قصهٔ بچه‌های نور چه بوده است؟ حکایت هر چه که بوده باشد، هرگز نمی‌توان تردید کرد که رخداد انداختن ابراهیم به آتش از معجزات آن حضرت بوده که خداوند متعال او را از آن مصون داشت و نیرنگ کافران را به خود آنان برگرداند. مفسران گفته‌اند وقتی که آن مردم ابراهیم (ع) را با دست و پاهای در بند به آتش انداختند، وی گفت: «حسبی الله و نعم الوکیل». ابراهیم این سخن را زمانی گفت که او را در آتش افکندند و حضرت محمد (ص) نیز آن را زمانی بر زبان آورد که به او گفتند: «اِنَّ الّناسَ قَد جَمعُوا لَکُمْ فٰاخِشُوهُم/ مردم برای حمله به شما گرد آمده‌اند، از آنان بترسید» که این سخن بر ایمانشان افزود و گفتند: «حَسْبُنَا الله وَ نِعْمَ الْوَکِیل»[1].

ابّی ابن کعب از پیامبر اکرم روایت کرده است که فرمود: وقتی ابراهیم (ع) را دست و پابسته آوردند تا به آتش اندازند، گفت: «هیچ معبود راستینی جز تو نیست، تو را به پاکی یاد می‌کنم، ای پروردگار جهانیان، سپاس و فرمانروایی تو راست و تو را انبازی نیست». فرمود آنگاه وقتی که او را با منجنیق به آتش انداختند، جبرئیل به نزد او آمد و گفت: ای ابراهیم آیا حاجتی داری؟ در پاسخ گفت: از تو هرگز. جبرئیل گفت: از پروردگارت بخواه، گفت: «حسبی من سؤالی علمه بحالی/ همین که از حال من آگاه است، مرا از درخواست بی‌نیاز می‌کند» آنگاه خداوند متعال فرمود: «یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» برخی از علما گفته‌اند: خداوند متعال چنان حرارت و سردی را در هم آمیخت که همدیگر را خنثی می‌کردند، در نتیجه آن

---

→ سال از روزگار فرمانروایی‌اش زاده خواهد شد که از این مردم دست بر می‌دارد و بتانشان را در هم می‌شکند، از این روی نمرود فرمان داد که تمامی پسر بچه‌هایی را که در آن فاصله زاده می‌شوند بکشند، امّا مادر ابراهیم موضوع آبستنی خود را نهان داشت، آنگاه او را به‌طور پنهانی در غاری نزدیک به شهر بزاد، در نتیجه ابراهیم از کشته شدن نجات یافت، آنگاه ــ بنابر پنداری ــ به شوهرش گفت که او مرد، امّا ــ به پنداری دیگر ــ حقیقت را به او گفت، در هر صورت بنابر روایت هر روز به نزد فرزندش آمد و شد می‌کرد و شگفتا که او در هر روز به میزان یک ماه رشد می‌کرد (← تاریخ طبری، ۱/۲۳۴ ـ ۲۳۶؛ ابن اثیر، الکامل، ۱/۹۴ ـ ۹۵؛ المختصر فی اخبار البشر، ابی الفداء، ۱/۱۳؛ البدایة و النهایة، ابن کثیر، ۱/۱۴۸؛ تاریخ الخمیس، ص ۸۹ ـ ۹۱ و ۱۱۴؛ البدء و التاریخ، مقدسی، ۳/۴۵ ـ ۴۸؛ ابن حبیب، المحبر، ص ۳۹۲ ـ ۳۹۴؛ مسعودی، مروج الذهب، ۱/۵۶)، همچنین روایات و اسطوره‌هایی دربارهٔ زادنِ موسی و عیسی (ع) نیز وارد شده است (تاریخ یعقوبی، ۱/۳۳؛ مروج الذهب، ۱/۶۱؛ تاریخ طبری، ۱/۳۸۶ ـ ۳۸۸؛ تاریخ ابن کثیر، ۱/۲۳۷ ـ ۲۳۸؛ متی: ۲/۱ ـ ۲۳).

۱. تفسیر ابن کثیر، ۳/۲۹۴.

آتش برای او مایهٔ سلامتی شد، ابوالعالیه می‌گوید: اگر «برداً و سلاماً» نمی‌فرمود، سردی‌اش از حرارتش بیشتر می‌شد و اگر «علی ابراهیم» نمی‌گفت سردی‌اش تا ابد برجای می‌ماند.[1]

از امام علی‌بن‌ابی‌طالب و ابن‌عباس روایت شده است که اگر به دنبالِ واژهٔ «برد»، «سلام» نمی‌آمد، ابراهیم در سرما می‌مرد و تا به امروز آتش‌ها همه خاموش می‌شدند.

همچنین از ابن عباس روایت شده است که گفت، اگر چنین نمی‌فرمود، سردی‌اش ابراهیم را می‌کشت، معنای این عبارت چنانکه نسفی می‌گوید آن است که خداوند متعال طبیعت حرارت و سوزانندگی را از آن باز ستاند و آن را همچنان افروخته و روشن باقی گذارد و خداوند بر هر کاری تواناست[2].

حافظ ابی یعلی از ابوهریره نقل کرده است که رسول خدا (ص) فرموده: وقتی ابراهیم (ع) را در آتش انداختند، گفت: «اَللّٰهُمَّ إِنَّکَ فِی السَّماءِ واحِدٌ و أنا فِی الأَرض وَ اَحَد اعبدک/ خداوند، تو در آسمان یگانه‌ای و من نیز یکه و تنها در زمین تو را می‌پرستم». همچنین روایت کرده‌اند که وقتی دست و پای او را می‌بستند، گفت: «لا إله إلاّ أنت سُبْحانَکْ، لَک الْحمد و لک الملک لا شریک لک»[3].

سعیدبن‌جبیر گفته است که از ابن‌عباس روایت شده که گفت: وقتی ابراهیم (ع) را در آتش افکندند، خازن باران گفت: پس کی مرا به بارش فرمان می‌دهند تا باران را فرو ببارم، امّا فرمان الهی شتابان‌تر از آن بود و خداوند فرمود: «یا نارَ کُونی بَرداً وَ سَلاماً عَلی إِبْراهِیمَ». راوی گفت: هیچ آتشی در زمین بر جای نماند، مگر آنکه خاموش شد و کعب گفت: آن روز کسی نتوانست از آتش بهره‌مند شود و آتش جز طنابی را که ابراهیم (ع) را با آن بسته بودند، نسوزاند کعب و قتاده و زهری گفته‌اند که در آن روز تمامی جنبندگان به فرونشاندن آتش مشغول شدند، مگر وزغ که در آتش می‌دمید، از این روی رسول خدا (ص) فرمان داد که آن را بکشند و آن را «فویسقه» نامید. ابن ابی‌حاتم از فاکهة بن مغیرهٔ مخزومی روایت کرده که گفت: به نزد عایشه رفتم و در خانه‌اش نیزه‌ای دیدم و گفتم: ای امّ المؤمنین! این نیزه به چه کارت می‌آید، گفت: با این وزغها را می‌کشیم، چرا که رسول خدا (ص) فرمود: «وقتی که ابراهیم را به آتش افکندند، تمام جنبندگان زمین به فرونشاندن آتش مشغول شدند مگر وزغ که او در آتش

---

۱. تفسیر قرطبی، ص ۴۳۴۳_۴۳۴۴.

۲. تفسیر قرطبی، ص ۴۳۴۴؛ تفسیر نسفی، ۸۴/۳.

۳. تفسیر ابن کثیر، ۲۹۴/۳؛ تفسیر الدر المنثور، ۳۲۳/۴؛ تفسیر قرطبی، ص ۴۳۴۳.

افروخته شده برای سوزاندن آن حضرت می‌دمید و رسول خدا (ص) ما را به کشتن آن فرمان داده است».

بخش سوم

## ابراهیم و آن پادشاه

کار دعوتِ حضرت ابراهیم (ع) در میان مردم علنی شد و آن حضرت در رواج و رونق آن می‌کوشید، چنانکه مردم همگی دربارهٔ آن سخن می‌گفتند و آن پادشاه احساس کرد که نزدیک است، کارش به انجام رسد و یا اینکه پایه‌های تختش لرزان شده‌اند و پس از مدتی کارش یکسره خواهد شد، از این روی هر چه بیشتر خشمگین شد و نزدیک بود که عقل از سرش ببرد، در نتیجه فرمان داد که با دعوت ابراهیم (ع) برخورد شود و میان آنان مناظره‌ای در گرفت که هیچ منبعی رساتر از قرآن کریم آن را گزارش نکرده است، چنانکه می‌فرماید: «آیا نیندیشیده‌ای به [حال] کسی که با ابراهیم دربارهٔ پروردگارش، [از غرور] آنکه خدا به او فرمانروایی داده، مخاصمه کرد، آنگاه که ابراهیم گفت: پروردگار من کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند، گفت: من [نیز] زنده می‌کنم و می‌میرانم. ابراهیم گفت: به راستی خدا آفتاب را از مشرق [بر] می‌آورد، پس [اگر راست می‌گویی] تو آن را از مغرب [بر] آور. در نتیجه کسی که کفر ورزیده بود، مبهوت شد و خداوند گروه ستمکاران را هدایت نمی‌کند» [بقره/۲۵۸][۱].

آیات قرآنی تنها به مناظره و گفت‌وگوی اتفاق افتاده میان حضرت ابراهیم و پادشاه زمان

۱. تفاسیر معتبر، ذیل آیه پیش‌گفته.

دربارهٔ خداوند بسنده می‌کند و ذکری از نام آن پادشاه در میان نمی‌آورد، زیرا ذکر نام او بر عبرتی که آیه درصدد بیان آن است، چیزی نمی‌افزاید. این مناظره به سبکی کاملاً شگفتانگیز در باب آن پادشاه جدل پیشه، بر پیامبر اکرم و مسلمانان عرضه می‌شود، همو که دربارهٔ خداوند با حضرت ابراهیم جدل کرد، سبک آیات چنان انسان را شگفت‌زده می‌کند که گویی چشم‌انداز این گفت‌وگو از لابه‌لای تعبیر شگرف قرآنی بیان می‌شود[1].

در تفسیر المنار آمده است: استاد امام (محمد عبده) می‌گوید (آن را به محققان منتسب می‌دارد): کلام به ماقبل خویش پیوسته است و چون نیک در آن بنگری، چنان است که گویی می‌گوید: به ابراهیم بنگرید که چگونه با در میان آوردن برهانهای ارزشمند و بیرون رفتن از شبهات عرضه شده بر او به ولایت الهی راه می‌یابد و از سوی خداوند، از نوری برخوردار می‌شود. باز بنگرید به کسی که در ولایت طاغوت می‌گریزد و از نور برهان بی‌بهره می‌ماند و از تاریکیهای شبهه و شکوک به تردیدی دیگر می‌گریزد. مفسران گفته‌اند که استفهام در آیهٔ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ» برای ایجاد شگفتی از احتجاج و غرور و نادان همراه با انکار آن جدال‌پیشه است[2].

سید قطب می‌گوید: آن پادشاه که با ابراهیم در باب پروردگارش محاجه کرد، در اصل منکر وجود خداوند نبود، بلکه منکر یگانگی خداوند در دو وصف الوهیت و ربوبیت بود و به این باور نداشت که او به تنهایی در هستی تصرف می‌کند و جریان امور هستی تنها بر محور اراده و تدبیر او می‌چرخد، چنانکه برخی از مردم منحرف در زمان جاهلیت نیز به وجود خداوند معترف بودند، امّا برای او همتایانی مقرر می‌داشتند که در عرصهٔ زندگی خویش برای آنها تأثیری قائل بودند، همچنین باور نداشتند که حاکمیت تنها از آن خداست و در امور دنیا و قانون جامعه حکم، تنها حکم اوست[3].

امّا استاد عبدالوهاب النجار معتقد است که از قصهٔ حکایت شده در قرآن کریم چنین برمی‌آید که آن قوم پادشاهشان را نیز همراه با خدایانشان می‌پرستیدند، چنانکه احتجاج در گرفته میان ابراهیم و آن پادشاه بر همین حقیقت دلالت می‌کند و وی از ابراهیم می‌خواست که از آئین نوین خویش دست بردارد، آئینی که مخالف دیانت قوم اوست، آنگاه او و خدایان او را بپرستد[4].

---

۱. فی ظلال القرآن، ۲۹۷/۱.
۲. تفسیر المنار، ۳۹/۱۱.
۳. فی ظلال القرآن، ۲۹۷/۱.
۴. عبدالوهاب النجار، پیشین، ص ۸۱.

در هر صورت این پادشاه منکر سرکش، به همان سببی سر به انکار و سرکشی برداشت که می‌بایست بدان سبب ایمان می‌آورد و سپاس می‌گزارد و این سبب آن بود که: «أن آتاه الله الملک» خداوند به او حکومت ارزانی داشت و قدرت را در کف او نهاد، و به او قدرت داد[1] یا چنانکه استاد محمد عبده می‌گوید: آنچه او را به این احتجاج وا داشت، همان فرمانروایی بود که خداوند به او ارزانی داشته بود و در نتیجهٔ این حکومت موجب زیاده روی او در غرورش گردید و قدرتش باعث شد که متکبر و خودپسند بار آید[2] حال آنکه اگر چنین نبود که پادشاهی، آنان را که نعمت الهی را قدر نمی‌شناسند و خاستگاه این انعام را درک نمی‌کنند، به سرکشی و غرور برمی‌انگیزد، می‌بایست سپاس می‌گزاردند و به نعمت الهی اقرار می‌کردند، از این روی به جای شکر و سپاس، ناسپاسی پیشه می‌کنند و به همان سبب که سزاوار است هدایت شوند، بیراه می‌شوند، زیرا حکومت خویش را از خداوند یافته‌اند و او هرگز آنان را مجاز نمی‌دارد که با توسل به زور آنان را به بردگی بکشانند و به پذیرش قوانین مقرر از نزد خویش وا دارند، چون آنان نیز مانند مردم بندهٔ خدا هستند و باید مانند آنان شریعت الهی را دریافت دارند و هرگز در برابر خداوند به‌طور مستقل حق حکم و تشریع ندارند، آنان در واقع جانشین هستند و از خود اختیاری ندارند، از این روست که خداوند متعال با ابراز شگفتی از کار و بار نمرود و برخورد او، آن را [در قرآن] بر پیامبر خویش عرضه می‌دارد[3]. همچنین مفسران دربارهٔ علّت این مناظره دو روایت ذکر کرده‌اند، نخست آنکه گفته‌اند، آنان برای برگزاری جشنی از شهر بیرون رفتند و ابراهیم رفت و بت‌هاشان را در هم شکست، وقتی بازگشتند، به آنان گفت: آیا چیزی را می‌پرستید که خود می‌تراشید؟ آن پادشاه به او گفت: پس تو چه می‌پرستی؟ ابراهیم گفت: آن پروردگارم را می‌پرستم که زنده می‌گرداند و می‌میراند. و برخی گفته‌اند که نمرود خوراک [مردم] را احتکار می‌کرد و هرگاه مردم به آن نیازمند می‌شدند، از او می‌خریدند و چون به نزدش می‌آمدند، برایش سجده می‌کردند، ولی ابراهیم به نزدش آمد و سجده نکرد. نمرود گفت: تو را چه شده است که برای من سجده نمی‌کنی. ابراهیم گفت: من جز برای خدای خویش سجده نمی‌برم. نمرود به او گفت: خدای تو کیست؟ ابراهیم گفت: پروردگار من کسی است که زنده می‌گرداند و می‌میراند. زیدبن‌اسلم گفته است که نمرود

۱. فی ظلال القرآن، ۲۹۷/۱.
۲. تفسیر المنار، ۳۹/۱۱؛ تفسیر نسفی، ۱۳۰/۱؛ صفوة التفاسیر، ۱۶۵/۱؛ تفسیر طبری، ۴۳۱/۵.
۳. فی ظلال القرآن، ۷۲۹۷/۱.

به تخت می‌نشست و فرمان می‌داد که به مردم خوراک بدهند، هرگاه گروهی می‌آمدند از آنان می‌پرسید، پروردگار و معبودتان کیست؟ آنان می‌گفتند: تو، آنگاه دستور می‌داد که به آنان خوراک بدهند و ابراهیم (ع) برای دریافت سهمیهٔ خوراک خویش آمد و نمرود به او گفت: پروردگار و معبود تو کیست؟ ابراهیم گفت: خدای من کسی است که زنده می‌گرداند و می‌میراند.

وقتی نمرود این سخن را شنید، گفت: من نیز زنده می‌گردانم و می‌میرانم، آنگاه بود که ابراهیم موضوع خورشید را در میان آورد و آن کافر ساکت و متحیر شد و گفت: به او خوراک ندهید و ابراهیم با دستی خالی به نزد خانواده‌اش بازگشت و در راه گذرش به شن پشته‌ای آردمانند افتاد، با خود گفت: باشد که جوال خویش را از آن پر کنم و چون آن را به خانه برم کودکان شادمان شوند، تا آنکه برای آنان تدبیری بیندیشم. آن را به خانه برد و چون به خانه رسید، فرزندانش شادمان شدند و شادمان روی آن دو جوال به بازی مشغول شدند و او نیز از خستگی خوابش برد، آنگاه همسرش گفت: اگر برای او خوراکی آماده کنم، چون از خواب برخیزد آن را حاضر ببیند و [شادمان شود]. سر یکی از آن دو کیسه را گشود و در آن آردی بس سپید و مرغوب و خالص دید و از آن نانی پخت و چون ابراهیم از خواب برخاست، آن را فرا رویش نهاد و او پرسید: این را از کجا آورده‌ای؟ همسرش پاسخ داد: از همان آردی که تو آوردی. آنگاه ابراهیم دانست که خداوند متعال این را برای آنان فراهم دیده است[1].

مفسران دربارهٔ زمان وقوع چنین احتجاجی اختلاف‌نظر دارند، برخی معتقدند که پس از آن اتفاق افتاد که ابراهیم بت‌هایی را که آنان به جای خداوند می‌پرستیدند، در هم شکست و پرستندگان آن بت‌ها را به کم‌خردی متهم کرد[2]. امّا گروهی دیگر را نظر بر آن است که این رخداد پس از بیرون آمدن ابراهیم از آتش اتفاق افتاد و تا آن روز ابراهیم با آن پادشاه روبه‌رو نشده بود و آنگاه بود که این مناظره در میان آن دو درگرفت[3]؛ ولی از روایت ابن اثیر چنین برمی‌آید که این واقعه از درهم شکستن بت‌ها بوده است[4]. آن پادشاه که با ابراهیم (ع) دربارهٔ خدایش مناظره کرد، در نگاه بسیاری از مفسران و مورخان «نمرود بن کنعان بن کوش» بوده است که در پندار آنان یکی از چهار پادشاهی بود که بر تمامی زمین فرمانروایی داشت

۱. تفسیر قرطبی، ص ۱۰۹۲ ـ ۱۰۹۳؛ تفسیر طبری، ۴۳۳/۵ ـ ۴۳۴؛ تفسیر ابن کثیر، ۴۶۹/۱.
۲. تفسیر المنار، ۳۹/۱۱.
۳. تفسیر ابن کثیر، ۴۶۹/۱.
۴. ابن اثیر، الکامل، ۹۶/۱.

(نمرود و بخت نصر، که هر دو کافر بودند) و (سلیمان بن داوود و ذوالقرنین، که هر دو مؤمن بودند). همچنین گفته‌اند که نمرود نخستین پادشاهی بود که در زمین سرکشی کرد و نخستین پادشاهی بود که در زمین (بابل) کاخ ساخت و نخستین پادشاهی بود که مردم را به دار کشید و دستان و پاهایشان را برید و مرتکب دیگر کارهای ستمگرانه شد و چنین اوصافی را به او نسبت داده‌اند امّا حقیقت امر را جز خداوند متعال کسی نمی‌داند و معلوم نیست که مورخان از کجا به این امور دست یافته‌اند، بویژه بیشتر این مورخان کسانی اند که مورد اعتماد مردم هستند و گذشته از تفسیر در تاریخ نیز جایگاهی والا دارند[1]. به راستی آن اسطوره‌ای که همواره در متون عربی دربارهٔ پادشاهان چهارگانه حاکم بر سراسر زمین تکرار می‌شود، به هیچ وجه با حقایق شناخته‌شدهٔ تاریخی همخوانی ندارد، چرا که نخستین کس از آنان نمرود است که اینک سر سخن ما با اوست، راویان این اسطوره نمی‌دانند که تاریخ بابل ــ دست کم تا به امروز ــ پادشاهی را به این نام نمی‌شناسد و من نمی‌دانم که تاریخ‌نگاران اسلامی آن را از کجا به دست آورده‌اند، بنابر بیشترین گمان، آن را از روایات مسلم اهل کتاب گرفته‌اند، چنانکه در تورات یهود آمده است: «کوش فرزند نمرود بود که برای نخستین بار در زمین ستمگری کرد ... که کشور او از بابل و أرک و أکد آغاز می‌شد، تو گویی در سرزمین شنعار بوده است»[2]. امّا در تاریخ و بر مجرای «الزاب الأعلی» شهری به نام «نمرود» شناخته شده است که در زمان پادشاهی «سارگون دوم ۷۲۲/ ـ ۷۰۵ ق.م» پایتخت امپراتوری آشوری بود، و این همان شهر «کالح» در تورات است[3] که «أشور بانیپال دوم» در سال ۸۸۳ ق.م آن را بنیاد نهاد که بر کناره شرقی رود دجله و فاصله ۲۲ میلی جنوب موصول کنونی واقع است. بنابراین، نویسندهٔ سفر پیدایش تورات، پادشاه و نام شهر را به هم آمیخته است، سپس مورخان ما آمده و آن را از تورات نقل کرده‌اند، انگاری که این گزارش برتر و بالاتر از گزارشات شنیداری مبتنی بر شک و تردید است، حال آنکه با در نظر گرفتن تمامی مقیاس‌های روش پژوهش‌های تاریخی و دینی چنین نیست.

۱. تاریخ طبری، ۴۳۱/۵ ـ ۴۳۳؛ تفسیر قرطبی، ص ۱۰۹۲؛ تفسیر ابن کثیر، ۴۶۸/۱؛ تاریخ طبری، ۲۳۳/۱ ـ ۲۳۴؛ الکامل ابن اثیر، ۹۴/۱؛ ابوالفداء، تاریخ البشر، ۱۳/۱؛ المقدسی، البدء و التاریخ، ۴۵/۳ ـ ۴۸؛ دیار بکری، تاریخ الخمیس، ص ۸۹ ـ ۹۱؛ مسعودی، مروج الذهب، ۵۶/۱؛ ابن حبیب، المحبر، ص ۳۹۲ ـ ۳۹۴؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱۴۸/۱.

۲. سفر پیدایش، ۸/۱ ـ ۱۰.

۳. سفر پیدایش، ۷۱۱/۱۰.

افزون بر این خود مورخان اسلامی بر این باورند که نمرود از نبطیان بوده است و نبطیان هیچ‌گاه به استقلال بر یک وجب از زمین نیز فرمانروایی نکرده‌اند، از این روی نمرود فقط کارگزار ضحاک (ایرانی) بود که بر «سواد» و نیز بر سرزمین‌هایی که از چپ و راست بدان می‌پیوستند فرمان می‌راند[1]. چه بسا آنان که این تاریخ‌ها را نوشته‌اند، می‌دانستند که نبطیان ــ نه در عراق ــ بلکه در شمال غرب شبه جزیرهٔ عربستان می‌زیستند و پایتخت آنها «پترا» بود که در فاصلهٔ میان قرن دوم پیش از میلاد و اوایل قرن دوم پس از میلاد، دولتی مستقل تشکیل دادند، آنگاه که رومیان به سال ۱۰۶ م در روزگارِ «تراجان/ ۹۸ ـ ۱۱۷ م» بر «پترا» چیره شدند، بنابراین فاصلهٔ زمانیِ میان حضرت ابراهیم (ع) و نبطیان بسیار زیاد است[2].

امّا دراین‌باره که واقعاً نمرود نخستین کسی بوده که در زمین سر به ستمگری برداشت، دلیلی در دست نیست که بر آن تأکید گذارد و یا دست‌کم به این نظر قوت ببخشد و داستان ساختن کاخ بابل نیز اینچنین است و حتی وجود این کاخ موضوعی است که نیاز به دلیلی تأییدکننده دارد. ولی در این باره که وی نخستین پادشاه بوده باید گفت، از لحاظ تاریخی چنین معلوم می‌شود که مصر نخستین ملتی بود که مؤلفه‌های کامل و درست ملت در آن شکل گرفت و پس از آن نخستین سرزمینی بود که توانست تا آنجا که بشر در طول تاریخ از آن آگاهی دارد، نخستین دولت را به معنای منظم سیاسی پدید آورد، از این روی «مَلِک مینا/ نعومر = عحا»، بنیادگذار نخستین خاندان مصری نخستین پادشاه در تاریخ بوده است و این امر تقریباً حوالی سال ۳۲۰۰ ق.م، یعنی بیش از سیزده قرن پیش از روزگار ابراهیم (۱۹۴۰ ـ ۱۷۶۵ ق.م) اتفاق افتاده است، چرا که دیدار حضرت ابراهیم (ع) از مصر در روزگار «سنوسرتِ سوم/ ۱۸۷۸ ـ ۱۸۴۳ ق.م) از پادشاهان خاندان دوازدهم (۱۹۹۱ ـ ۱۷۸۶ ق.م) بوده است[3].

ولی در این باره نیز که وی نخستین کسی بود که [مردم را] به دار کشید و دست و پای آنان را برید، باید گفت که این مدعا با آن نظر که فرعون زمان موسی را کنندهٔ این کار می‌داند، در تعارض است، در قرآن کریم نیز به فرعون زمان موسی اشارت شده است[4] و در تفسیر نسفی نیز

---

۱. دربارهٔ دولت انباط ← محمد بیومی مهران، تاریخ العرب القدیم، ص ۴۹۳ ـ ۵۲۳.
۲. تاریخ طبری، ۱/ ۲۹۱ ـ ۲۹۲؛ الکامل ابن اثیر، ۱/ ۱۱۶ ـ ۱۱۷؛ تفسیر قرطبی، ص ۱۰۹۲.
۳. ← محمد بیومی مهران، مصر (کتاب نخست)، ص ۲۴۱ ـ ۲۷۲؛ اسرائیل (کتاب نخست)، ص ۷۲ ـ ۸۲، ۹۱ ـ ۱۰۴.
۴. سورهٔ اعراف/ ۱۲۳ ـ ۱۲۶؛ طه/ ۷۱ ـ ۷۶.

مطالبی آمده که با این مدعا همخوانی ندارد[1]. همچنین نشانه‌هایی به دست آمده که از حیث تاریخی وجود این ابزار شکنجه را در زمان فرعون موسی ثابت می‌کند و در مورد معبد «عمدا» نصّی وارد شده که قدمت آن به سال چهارم فرمانروایی فرعون «مرنپتاح/ ۱۲۲۴ ـ ۱۲۱۴ ق.م) برمی گردد، یعنی همان فرعونی که در میان مردم به نام «فرعون الخروج»[2] نامبردار است و ما در پژوهش‌های خویش دربارهٔ فرعون موسی قائل به ترجیح همین نظر هستیم[3]. در هر صورت برخی مفسران عقیده دارند که مردم برای دریافت جیرهٔ غذایی به نزد همین پادشاه می‌رفتند که خداوند به او فرمانروایی داده بود و ابراهیم نیز به همین قصد همراه دیگران به نزدش رفت و دید که چون مردم به نزدش می‌آیند او از آنان می‌پرسد: «خدای شما کیست؟» و آنان می‌گفتند: «خدای ما تویی»، تا اینکه نوبت به ابراهیم رسید و به او گفت: «خدای تو کیست؟»، ابراهیم در پاسخ گفت: «همو که زنده می‌گرداند و می‌میراند[4]. یا اینکه از او دربارهٔ آن خدایش پرسید که مردم را به پرستش او فرا می‌خواند، در حالی که بت‌هایی را که جز خدا پرستیده می‌شد درهم شکسته و عبادت کنندگان آنها را بی‌خرد خوانده بود، در نتیجه ابراهیم آن پاسخ را به او داد. امّا آن پادشاه سرکش که خود ادعای خدایی داشت، این سخن را نپسندید و گفت: «من نیز زنده می‌گردانم و می‌میرانم»، چنانکه محکومان به اعدام را با بخشودن آنان زنده می‌گردانم و هر کس را بخواهم بمیرانم، فرمان می‌دهم که او را بکشند. و از پاسخ او چنین برمی‌آید که وی هرگز پیام سخن ابراهیم (ع) را در نیافت[5]. چرا که آن حضرت به عنوان رسولی که رسالت خود را به عنوان یک موهبت ربانی دریافت داشته بود، مقصودش از زنده گرداندن و میراندن، ایجاد بود، ایجاد این دو حقیقت (مرگ و زندگی) به گونه‌ای کامل، که آن هم کار خداوندِ یگانه‌ای است که هیچ یک از آفریدگانش در این کار انباز او نیستند، امّا آن که با ابراهیم در مورد پروردگارش محاجّه کرد، به حکومت خود در نگریست و دید که به موجب آن قدرت آن را دارد که مردم را زنده بر جای گذارد یا بمیراند و آن را نمودی از مظاهر ربوبیت تلقی کرد و به ابراهیم گفت: من سرور این مردم هستم و در زندگی و کاروبار آنان خود

---

۱. تفسیر نسفی، ۲/۷۰.
۲. احمد عبد الحمید یوسف، مصر فی القرآن و السنة، ص ۱۱۰؛ نیز:
A. Youssef," Merenptah's fourth year textat Amada", ASAE, LVIII, p. 273 F.
۳. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱/۳۵۱ ـ ۴۳۹.
۴. تفسیر طبری، ۵/۴۳۳.
۵. تفسیر المنار، ۱۱/۳۹.

تصرف می‌کنم، پس اینک من آن خدایی هستم که باید برای او گردن بنهی و سر فرود آوری و تسلیم حاکمیت او باشی[1].

قتاده و ابن اسحاق و سدّی و دیگران گفته‌اند: دو مرد مستحق مرگ را به نزدش آوردند و دستور داد که یکی از آنان را بکشند و همچنین فرمان به بخشودن دیگری داد و [گفت] معنای زنده گردانیدن و میراندن همین است، و در ظاهر چنین است ـــ و خداوند بهتر می‌داند ـــ که منظور او این نبوده، زیرا این سخن پاسخ سخن ابراهیم و حتی در معنای آن نیز نبود، چرا که کار او هرگز مانع از وجود صانع نبود، بلکه او فقط می‌خواست از روی لجبازی و بزرگی‌گری چنین مقامی را برای خود قائل باشد و چنین بنمایاند که خود کنندهٔ این کار است و اوست که زنده می‌گرداند و می‌میراند، چنانکه فرعون نیز به پیروی از او گفته است: «مٰا عَلِمْتُ لَكُم مِن إلٰه غَيْرى». و از این روی وقتی ابراهیم (ع) با چنین ستیزی روبه‌رو شد، گـفت: «فـإِنَّ الله يأتى بالشمسْ مِنَ الْمَشْرِق فأتِ بِهٰا مِنَ الْمَغْرب»[2]. استاد محمد عبده می‌گوید: قرآن نگفته: «فقال إنّى احى و اميت»، زیرا پاسخ او کاملاً از دلیل فاصله داشت و به هیچ وجه با آن همخوان نبود، چرا که خواست تا سببی برای زنده گرداندن و میراندن باشد، حال آنکه سخن بر سر پدید آوردن و تکوین بود نه در مقام اتخاذ اسباب و توسل در امر پدید آمده، بنابراین مراد از محیی و حمیت کسی است که زندگی را در تمامی عوالم زنده از قبیل گیاه، حیوان و ... پدید می‌آورد و حیات را با در میان آوردن مرگ از بین می‌برد؛ و اینکه از او به [موصول] «الذی» تعبیر کرد، مرادش آن بود که صله‌اش شناخته شده است، برخلافِ موصولِ «من» که از ابهام بـرخـوردار است، همچنین صیغهٔ مضارع نیز در این عبارت دال بر تجدد و استمرار است به این مضمون که آن وصفی دائمی است، چنانکه اگر کسی با اندیشه و درنگ در هستی بنگرد، به این حقیقت پی خواهد برد، و وقتی ابراهیم دید که او منظور از «الذی یحیی و یمیت» را در نمی‌یابد و نمی‌فهمد که مرادش سرچشمهٔ ایجاد است که هر زنده‌ای زندگی خود را از آنجا یافته و به محض آنکه ادامهٔ زندگی قطع کند از بین خواهد رفت، چنین گفت: «قٰال إبْراٰهيم فَإِنَّ الله يأت بِالشَمْس مِنَ الْمَشْرِق فأت بِهٰا مِنَ الْمَغْرِب» این سخن در واقع تبیین همان گفته نخست و از بین بردن شبههٔ خصم است و برخلاف نظر جلال الدین (محلی) و دیگران پاسخی مستقل دیگـری نـیست و معنایش آن است که خدای من به قدرت و حکمت خویش زندگی می‌بخشد و باز می‌ستاند و

۱. فی ظلال القرآن، ۲۹۸/۱.
۲. تفسیر ابن کثیر، ۴۶۸/۱.

هموست که خورشید را از مشرق برمی‌آورد، یعنی او خود پدیدآورندهٔ کائنات با این نظام و سنت‌های حکیمانه‌ای است که ما می‌بینیم و اگر تو هم قدرتی همچون او داری، پس نظام طلوع خورشید را برای ما دگرگون ساز، و سمت و سوی آن را بر خلاف مقتضای سنت خدای متعال در این باره، مقرر کن[1]. همچنین به گفتهٔ نسفی در میان آوردن سخن دوم، چنانکه برخی پنداشته‌اند، انتقال از دلیلی به دلیل دیگر نیست، چرا که دلیل نخست ضروری بود، امّا وقتی آن ملعون در برابر دلیل زنده گردانیدن احیاء با بخشودن یکی و کشتن دیگری سر به عناد برداشت، با او به گونه‌ای سخن گفت که نتواند مانند آن را اظهار کند، ـ چرا که آنان به ستاره‌شناسی آگاه بودند و حرکت ستارگان را از مغرب به مشرق می‌شناختند، و [می‌دانستند که] حرکت شرقی محسوس برای ما امری گریزناپذیر است، چنانکه آب مورچه‌ای را بر روی سنگ آسیاب، بر خلاف جهت حرکت مورچه، به حرکت در آورد ـ از این روی ابراهیم (ع) گفت: پروردگار من به ناگزیر خورشید را به غیر مسیر حرکتش به حرکت در می‌آورد و اگر تو نیز خدا هستی در واقع آن را در مسیرش به حرکت درآور، که این کاری آسان‌تر است[2] «فبهت الّذی کفر» و اینجاست که مبارزه‌جویی در میان است و موضوع روشن، و هیچ راهی برای بدفهمی و جدال و بگو مگو وجود نداشت و تسلیم شدن بهتر و گرویدن شایسته‌تر بود، امّا تکبر آن کافر را از آن باز داشت که به حق باز گردد، در نتیجه مبهوت و حیران و سرگشته ماند و خداوند نیز [پس از این همه لجاجت] او را به حق رهنمون نشد، چرا که او هدایت را نخواست و تمایلی به حق نشان نداد و به راه راست و عدالت پایبندی نشان نداد، آنگاه «وَ اللهُ لا یَهْدِیَ الْقَوْمِ الظالِمین»[3]. امّا چنانکه ابن کثیر می‌گوید، پذیرفتن این معنی از آنچه برخی از منطقیان در میان آورده‌اند بهتر است، یعنی همان که می‌گویند عدول ابراهیم از مقام نخست به سخن دوم انتقال از یک دلیل به دلیلی روشن‌تر از آن بود، و گروهی از آنان افزون‌تر از این سخنی دیگر در میان می‌آورند و آن اینکه می‌گویند مقام نخست به مثابهٔ مقدّمه‌ای برای سخن دوم است که بطلان ادعای نمرود را در مقام اول و دوم بیان می‌کند[4].

صرف نظر از تمامی اینها، آن شبهه‌ای هم که برخی بر برهان ابراهیم، علیه السلام، وارد کرده‌اند، درست نیست، چنانکه گفته‌اند نمرود می‌توانست در پاسخ به او بگوید: اگر خدای تو

---

۱. تفسیرالمنار، ۳۹/۱۱؛ تفسیرالجلالین، ص ۵۷.
۲. تفسیر نسفی، ۱۳۰/۱.
۳. فی ظلال القرآن، ۲۹۸/۱.
۴. تفسیر ابن کثیر، ۴۶۹/۱.

آن است که خورشید را از مشرق می‌آورد، پس باید بر آنچه که از ما طلبیدی، نیز توانا باشد و روزی آن را از مغرب بیاورد. برخی از مقلدان گفته‌اند اصلاً این امکان که ابراهیم از خدای خویش چنین چیزی بخواهد، وجود نداشت، چرا که در آن صورت به ویرانی عام منجر می‌شد، آنگاه گروهی از شکاکان نیز گفته‌اند: اگر نمرود با او چنین سخنی می‌گفت، مایهٔ الزام او به پذیرش حق می‌گردید و وی متوجه سرکشی و طغیان خویش می‌شد. البته قائلان به چنین نظرگاهی اصل استدلال ابراهیم (ع) را متوجّه نشده‌اند که مراد ابراهیم این بود که این نظم و نظام در حرکت خورشید، باید که به حکم و فرمان فرزانه‌ای دانا باشد، چرا که امکان وقوع مانند آن به تصادف و اتفاق صفر است، و همان خدایی که من او را می‌پرستم، او همان فاعلِ حکیمی است که به اقتضای حکمت او خورشید چنان می‌چرخد که ما می‌بینیم، و اگر کسی این را دریابد، هرگز نخواهد گفت که: از آن فرزانه بخواه که از حکمت خویش باز آید و سنت خویش را باطل کند. همچنین آن سخن برخی از مردم نیز وارد نیست که می‌گویند: چرا ابراهیم از شبهۀ نخست پرده بر نداشت و خاموشی گزید، چون که او گمان برد که ترک قتل به معنای احیاء است. بنابراین، معلوم شد که موضوع خورشید خود به خود به گونه‌ای پرده از این شبهه برداشت که برهیچ کس حقیقت امر پنهان نیست مگر بر کسی که خورشید درخشان را نمی‌بیند[1].

---

۱. تفسیر المنار، ۱۱/۴۰.

## بخش چهارم

# راز زندگی و مرگ

حضرت ابراهیم (ع) بسی به خدای خویش، آفریدگار تمامی مردم، عشق می‌ورزید و همواره می‌خواست از قدرت چنین خدایی، که هر قدرت دیگر بسیار فروتر از آن قرار داشت، سخن بگوید و برای مردم معلوم بدارد که آن خدای بزرگ از چنان توانی برخوردار است که قدرت هیچ یک از آفریدگان هستی به مرتبه‌اش نمی‌رسد و او یگانه و بی‌همتاست؛ از این روی همواره خوش داشت از خدای یگانه سخن بگوید، همو که انسان را خلق کرد و دنیا را از نیستی آفرید و به هر چیز که بگوید پدید آی، پس بی‌درنگ پدید می‌آید، و با همین شوق به پرده برداشتن از اسرار قدرت الهی و سخن گفتن از عظمت و قدرت او، از خدایش خواست: «ربِّ أرنی کیف تحیی الموتی / پروردگارا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می‌گردانی».
خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «آنگاه که ابراهیم گفت: پروردگارا! به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می‌گردانی؟ [خداوند] فرمود: آیا ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: چرا. ولی [می‌خواهم] تا دلم آرام گیرد. [خداوند] فرمود: پس چهار [مرغ] از پرندگان برگیر، آنگاه آنها را در نزد خود [ریزه ریزه کن] به هم‌آمیز، سپس بر [بلندای] هر کوهی بخشی از آنها را بگذار، آنگاه آنها را فراخوان، تا شتابان به سوی تو آیند. و بدان که خداوند پیروزمند فرزانه است» [بقره/ ۲۶۰][1].

---

۱. ذیل تفاسیر پیش‌گفته.

استاد باقوری می‌گوید: نخستین مطلبی که باید دربارهٔ این آیهٔ کریمه گفته شود، آن است که در این حقیقت هیچ تردیدی نیست که او به قدرت خداوند در زنده گردانیدن مردگان ایمان داشت، ایمانی که هرگز بر آن غبار شک و وهم نمی‌نشیند، بلکه بهر آن چنین درخواستی را در میان آورد که بر ایمان خویش بیفزاید و یقین خود را دو چندان کند، در نتیجه خداوند متعال نیز نمونه‌ای حسّی برای او در میان آورد تا بدین وسیله هیئت زنده گردانیدن مردگان را به روشنی بنمایاند، چرا که معانی مجرد را اگر در هیئتی بنمایانند که حواس توان درک آن را داشته باشد، هر چه روشن‌تر و کامل‌تر می‌نماید. با تدبّر در کتاب الهی، در مقام ارائه دلیل معلوم می‌شود که همواره معنای مجرد را در قالبی از صورت حسّی بیان می‌کند تا مگر ایمان مؤمن به آن افزون‌تر شود و همچنین مسیر راهیابی فرد بی‌ایمان نیز روشن‌تر و هموارتر گردد، چنین شیوه‌ای در آیات قرآن کریم به گونه‌ای پراکنده [و فراوان است] که ملاحظهٔ آن بر جویندگانش دشوار نیست، از آن جمله خداوند متعال در سورهٔ رعد می‌فرماید: «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَ الَّذِينَ مِنَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَىءٍ إِلاَّ كَباسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْماءِ لِيَبْلُغَ فاهُ وَ ما هُوَ بِبالِغِهِ/ دعای راستین او راست و کسانی را که به جای او [به فریاد] می‌خوانند، به هیچ وجه [دعا]شان را اجابت نمی‌کنند، مگر مانند کسی که گشایندهٔ دو دست خویش به سوی آب است تا به دهانش برسد و آن [آب هرگز] به آن [دهان] نخواهد رسید» [رعد/ ۱۴]. معنای مجرد مورد اشارت در این آیه بیان تضرع کسانی است که کافران آنان را، سوای خداوند، دوست و ولی خویش برگزیده‌اند، همانان که برای خویشتن قادر به جلب منفعت و دفع زیانی نیستند. اما تصویر حسی این صورت معنوی چنین است که: مَثَلِ این کافران در درخواست از خدایانشان همچون مَثَلِ کسی است که دستانش را به سوی آب گشوده و از آن می‌خواهد که به دهانش برسد، امّا آب نمی‌تواند حال شخص دست گشوده برای دریافت آب را دریابد و نمی‌تواند خواست او را برآورده سازد و به دهانش برسد و تفاوت این دو معنی (معنای مذکور مجرد و معنایی که چنان یاد می‌شود که با حس قابل ور باشد) همین است.

ابراهیم (ع) نیز خواستار صورتی حسّی بود که دربردارندهٔ معنای مجرد ایمان به قدرت خداوند در زنده گردانیدن مردگان باشد، و خداوند نیز همین خواسته‌اش را بر آورده ساخت، نه برای اینکه نهال ایمان را از ابتدا در دل و جان او غرس کند، زیرا بدون شک ایمانش بر جای بود بلکه بر میزان ایمانش بیفزاید، چرا که بی‌تردید او به این موضوع ایمان داشت و می‌خواست که بر قوّت و استواری آن بیفزاید، و از آن روی که صورت حسّی را می‌توان به چشم ظاهر

دید، بدین لحاظ آن صورت معنوی در ژرفای جان نمود می‌کند. در نتیجه خداوند متعال در مقام روا داشتن تقاضای ابراهیم فرمود: «أولم تؤمن؟» و آن حضرت عرض کرد: «بلی» یعنی اینکه ایمان دارم. ولی این تقاضا را از تو کرده‌ام تا دل من آرام گیرد، یعنی بر آرامش و طمأنینهٔ دل من، با تأکیدی که امر محسوس بر معقول می‌گذارد، هر چه افزون‌تر شود و آنگاه بود که خداوند متعال با در میان آوردن دلیل استوار بر حس و عیان برای هر چه محقق‌تر کردن دلیل بر بنیاد حجت و برهان، او را مورد تفضل خویش قرار داد[۱].

سید قطب می‌گوید: این موضوع چشم‌داشتی است در ادراک حسی/ لمس کردن راز کار خداوندی [که ممکن است در هر کس یافت شود]، امّا وقتی این امر از ابراهیم، آن پیامبر توبه‌کار بردبار، آن مؤمن خشنود به رضای الهی و فروتن و پرستشگر و دست‌یافته به مقام قرب الهی و خلیل خداوند، سرزد، از این حقیقت پرده بر می‌دارد که چنین گرایش و شوق رؤیت اسرار نهفته در کار خداوند ممکن است در دل مقربترین مقربان نیز پدید آید و چنین گرایشی هرگز به وجود، ثبات، کمال و استقرار ایمان وابسته نیست و برای در خواست برهان و یا تقویت ایمان نیز نمی‌باشد، بلکه شوقی روحی است برای شناخت اسرار الهی در اثنای وقوع عملی آن، و مذاق چنین تجربه‌ای در وجود بشری غیر از مذاق ایمان به غیبت است، اگر چه آن ایمان، ایمان ابراهیم خلیل باشد، همان که با خدایش سخن می‌گوید و خدایش با او، و ایمانی بالاتر از این نیست و برای این ایمان نیز برهانی، بلکه او خواسته است که دست قدرت الهی را در عمل مشاهده کند تا این احساس عمیق شناخت را بچشد و در نتیجه دل و جانش آرام گیرد و در فضای آن نفس بکشد و با آن بزید، و این امر دیگری است غیر از آن ایمانی که بعد از آن [و بالاتر از آن] ایمانی نیست[۲].

همچنین مفسران در این باره که ابراهیم خلیل در اصل به چه سبب از خداوند متعال چنین درخواستی کرد، اختلاف نظر دارند، گروهی معتقدند که گذر آن حضرت بر حیوان مرده‌ای افتاد که برخی از جانوران خشکی و دریا آن را در میان خود تقسیم کرده [و هر کس بخشی از آن را خورده] بودند، آنگاه گفت: «ربِّ أرنی کیف تحیی الموتی» حسن، عطاء و ضحاک بنابر روایت واحدی از سعیدبن‌جبیر و او از قول قتاده و ابن جریج گفته‌اند که پیکر درازگوشی در

۱. احمد حسن الباقوری ،مع القرآن، ص ۱۹۷ ـ ۱۹۸.
۲. فی ظلان القرآن، ۱/۳۰۱ ـ ۳۰۲.

ساحل دریا افتاده بود و گفته‌اند آن حضرت دید که جانوران خشکی و دریا آن را در میان خود تقسیم کرده‌اند، چنانکه در حالت مد ماهیان و دیگر جانوران دریایی می‌آمدند و از آن می‌خوردند و مقداری از آن نیز در دریا افتاد. در حالت جزر نیز درندگان می‌آمدند و مقداری از آن را می‌خورند و چه بسا بخشی از آن نیز بر زمین می‌افتاد و به خاک تبدیل می‌شد، آنگاه پس از درندگان، پرندگان می‌آمدند و آنان نیز از آن می‌خوردند و چه بسا باد پاره‌های آن را در فضا می‌پراکند، و چون ابراهیم این منظره را دید، از آن شگفت‌زده شد و گفت: پروردگارا، به راستی که می‌دانم تو همهٔ اینها را فراهم خواهی آورد، امّا می‌خواهم به من بنمایانی که چگونه آنها را زنده خواهی کرد.

ابن زید گفته است که گذر ابراهیم بر ماهی مرده‌ای افتاد که یک نیمه‌اش در خشکی و نیمه دیگرش در آب بود و جانوران دریایی از آن بخش می‌خوردند که در آب بود و حیوانات خشکی نیز از بخشی دیگر می‌خوردند، پس ابلیس خبیث گفت: خداوند این اجزاء را چه زمانی از شکم اینها فرا ـ هم ـ خواهد آورد، آنگاه بود که ابراهیم گفت: «خدایا به من بنمایان که مردگان را چگونه زنده می‌گردانی؟ خداوند فرمود: آیا ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: چرا، امّا می‌خواهم که با [دیدن وقوع چنین رخدادی] از میان رفتن وسوسهٔ ابلیس دل من آرام بگیرد[1].

در واقع ابراهیم خلیل می‌خواست که با وقوع چنین امری «علم الیقین» او، «عین الیقین» شود، چرا که شنیدن هرگز مانند دیدن نیست، در نتیجه در دل خویش آرزو کرد که ای کاش بشود که خداوند متعال مرده‌ای را زنده بگرداند، و ابراهیم (ع) هیچ‌گاه دربارهٔ توانایی خداوند در زنده گردانیدن مردگان تردیدی نداشت، بلکه می‌خواست این خبر را آشکارا ببیند، چنانکه اخفش گفته است مراد او ــ نه رؤیت دل ــ بلکه دیدن به چشم ظاهر بود. همچنین حسن بصری، قتاده، سعید بن جبیر و ربیع گفته‌اند که وی چنین درخواستی کرد تا هر چه بیشتر بر یقینش افزوده شود[2]. در عین حال گروهی دیگر معتقدند که حضرت ابراهیم این درخواست را به دنبال مناظره‌ای که میان او و نمرود در گرفت، از خداوند خواست، چنانکه محمد بن اسحاق بن سیار گفته است: به هنگام مناظره ابراهیم گفت: خدای من آن کسی است که زنده می‌گرداند و می‌میراند. آنگاه نمرود گفت: من نیز زنده می‌گردانم و می‌میرانم، سپس مردی را کشت و

۱. نیشابوری، اسباب النزول، ص ۵۳ ـ ۵۴.
۲. تفسیر قرطبی، ص ۱۱۰۶؛ تفسیر طبری، ۴۸۵/۵ ـ ۴۸۶.

دیگری را آزاد کرد و گفت: این را کشتم و آن را زنده گردانیدم، سپس ابراهیم به او گفت: اینکه می‌گویم خداوند زنده می‌گرداند، مرادم آن است که به پیکر مرده جان می‌دهد، نمرود در پاسخ گفت: آیا تو خود این را دیده‌ای، آن حضرت نتوانست که بگوید آری دیده‌ام؛ از این روی به استدلالی دیگر روی آورد، آنگاه از خدایش خواست که زنده گردانیدن مرده را به او بنمایاند تا به هنگام مناظره دلش آرام گیرد تا از آنچه که به چشم ظاهر دیده است، خبر دهد[1].

گروهی سوم بر این باورند که این امر زمانی اتفاق افتاد که به وی نوید رسید که خداوند او را به عنوان دوست باوفای خویش برگزیده است، از این روی از خداوند متعال خواست که در این رابطه زنده گردانیدن مردگان را به او بنمایاند تا دلش به این امر آرام گیرد که او را به‌عنوان خلیل برگزیده است، و نیز تقویت‌کنندهٔ یقین او باشد[2]. ابن عباس، سعید بن جبیر، و سدّی گفته‌اند: وقتی خداوند ابراهیم را به عنوانِ خلیل خود برگزید، فرشتهٔ مرگ (ملک الموت) از خداوند اجازه خواست که به نزد ابراهیم برود و او را به این امر اشارت دهد، آنگاه بود که به نزدش آمد و گفت: به نزدت آمده‌ام تا این نوید را به تو بدهم که خداوند تو را به عنوان خلیل خویش برگزیده است، سپس ابراهیم (ع) سپاس خداوند متعال را به جای آورد و گفت: نشانهٔ این امر چیست؟ در پاسخ گفت: نشانه‌اش آن باشد که خداوند دعای تو را روا می‌دارد و مردگان را به دعای تو زنده می‌گرداند، آنگاه رهسپار شد و رفت و ابراهیم گفت: پروردگارا! به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می‌گردانی، خداوند گفت: آیا ایمان نداری؟ عرض کرد: چرا، بلکه می‌خواهم با آگاهی از این امر دلم آرام گیرد که اگر دعایی کنم تو آن را روا می‌داری و اگر چیزی را بخواهم، آن را به من می‌دهی، چرا که تو مرا به عنوان خلیل خویش برگزیده‌ای[3].

گروه چهارم معتقدند که ابراهیم (ع) این را برای آن از خداوند خواست که دربارهٔ قدرت او در زنده گردانیدن مردگان تردید کرده بود، عبدالرزاق می‌گوید: معمّربن یعقوب در تفسیر عبارت قرآنی «وَ لٰكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» گفته که ابن عباس گفته است: در قرآن کریم هیچ آیه‌ای در نگاه من امیدوار کننده‌تر از این عبارت نیست[4].

---

۱. تفسیر طبری، ۴۸۶/۵؛ نیشابوری، پیشین، ص ۵۴.
۲. تفسیر طبری، ۴۸۷/۵.
۳. نیشابوری، پیشین، ص ۵۵؛ تفسیر طبری، ۴۸۷/۵ ـ ۴۸۸؛ تفسیر قرطبی، ص ۱۱۰۸.
۴. تفسیر طبری، ۴۸۹/۵ ـ ۴۹۰؛ سیوطی، تفسیر الدر المنثور، ۳۳۵/۱.

ابن ابی حاتم از ابن مُنکدر روایت کرده که گفت، روزی عبدالله‌بن‌عباس و عبدالله‌بن‌عمروبن عاص به هم برخوردند و ابن عباس به ابن عمرو گفت: کدامین آیه در نگاه تو امید بخش‌تر است، عبدالله بن عمرو گفت: آیهٔ «قُلْ یا عِبادِیَ الَّذِینَ اسْرِفُوا عَلی اَنْفُسِهِمْ» و تا پایان آیه را خواند و ابن عباس گفت: امّا من می‌گویم این آیه امیدوار کننده‌تر است: «إِذْ قالَ إبراهیم رَبِ أَرِنی کَیْفَ تُحیی الْمَوْتی قالَ اَوَلَمْ تُؤمِن؟ قالَ بَلی» که البته پاسخ «بلی» از ابراهیم (ع) پذیرفته شد. آنگاه گفت: این از آن اموری است که در دل می‌افتد و شیطان در آن وسوسه می‌افکند. حاکم نیز در «المستدرک» چنین روایت کرده است[1]. [طبری] در تفسیر خویش گفته است: پذیرفتنی‌ترین نظر در تأویل این آیه آن خبر درستی است که از رسول خدا (ص) روایت شده که وی فرمود: «نَحْنُ اَحَقُ بِالشَکِ مِن ابراهیم، قالَ: رَبِّ أَرِنی کَیْفَ تُحیِی الْمَوْتی، قالَ اَوَلَمْ تُؤمِنْ / ما در شک از ابراهیم سزاوارتریم، گفت: خدایا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ [خداوند] فرمود: آیا باور نداری؟» امّا ما معتقدیم که وی این درخواست را به دلیل وسوسهٔ شیطان از خداوند طلب کرد، چنانکه ابراهیم (ع) یک ماهی را دید که یک نیمهٔ آن در خشکی و نیمهٔ دیگرش در آب بود که جانوران خشکی و دریا و پرندگان از آن می‌خوردند، شیطان او را چنین وسوسه کرد که گفت: خداوند کی این را از شکمهای این جانوران فراهم خواهد آورد، آنگاه بود که از پروردگارش خواست که به او بنمایاند که چگونه مردگان را زنده می‌گرداند تا آن را به چشم ظاهر ببیند و دیگر پس از آن شیطان هرگز نتواند به او چنین وسوسه کند، آنگاه پروردگارش به او فرمود: «أولم تومن؟» یعنی ای ابراهیم آیا باور نداری که من بر این کار توانا هستم؟ ابراهیم عرض کرد: پروردگارا، چرا! بلکه از آن روی چنین درخواستی از تو کرده‌ام تا دلم آرام گیرد که آنگاه شیطان هرگز نخواهد توانست همچون آن زمان که این ماهی را دیدم، مرا به وسوسه افکند[2].

امّا دربارهٔ آن حدیثی که طبری در تفسیر خویش آورده باید گفت که در صحیح بخاری با سلسلهٔ سند مذکور از ابن شهاب از ابی سلمه و سعید [بن مسیّب]، از ابی هریره روایت شده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: «نَحْنُ اَحَقُ بِالشَکْ فِی اِبْراهیم، اِذْ قالَ رَبِ أَرِنی کَیْفَ تُحْییَ الْمَوْتی، قالَ اَولَم‌تُؤمِن، قالَ بَلیٰ وَ لٰکِن لِیَطْمَئِنَ قَلْبِی». همچنین مسلم در صحیح خویش به سند

۱. تفسیر ابن کثیر، ۱/۴۷۱ ـ ۴۸۲؛ المستدرک، حاکم نیشابوری، ۱/۶۰.
۲. تفسیر طبری، ۵/۴۹۱ ـ ۴۹۲.

مذکور از ابن شهاب از ابی سلمة بن عبد الرحمن و سعید مسیّب از ابی هریره روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: «نَحْنُ اَحَقُّ بِالشَک مِنْ إِبْراهیم إِذْ قٰالَ رَبِّ أَرَنی کَیْفَ تُحیِی الْمَوْتٰی قٰالَ اَو لَم تُؤمِن،-قٰالَ بَلٰی وَ لٰکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی، وَ یَرْحَم الله لُوطاً لَقَد کٰانَ یأوِیِ إِلیٰ رکنٍ شَدید وَ لَوْ لَبِثَتْ فِی السَّجْنِ طول لَبثَ یُوسف لأَجبتَ الدٰاعی»[1].

این حدیث دربست است و تردیدی در آن نیست، امّا تفسیر آن به این امر[2] که ابراهیم (ع) نسبت به قدرت خداوند در زنده گردانیدن مردگان تردید داشته، تفسیری کاملاً اشتباه و نادرست است، بلکه بر عکس از عبارت حدیث هرگز بوی تردیدی به مشام نمی‌رسد و چه بسا درست‌ترین نظر در این باره همان باشد که از مُزنی و دیگران از قول پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که: تصور شک دربارهٔ ابراهیم (ع) امری محال است، چرا که اگر نسبت شک دادن به پیامبران دربارهٔ زنده گردانیدن مردگان روا باشد، آنگاه من در این امر سزاوارتر از ابراهیم هستم، حال آنکه شما به درستی می‌دانید که من هرگز در این باره تردیدی به خود راه نداده‌ام و بدانید که ابراهیم نیز تردیدی به دل راه نداد؛ و از آن روی تنها از ابراهیم در این حدیث یاد شده که گاه به برخی اذهان منحرف خطور می‌کرد، که قصد از آن آیه احتمال وجود شک [در دل ابراهیم] بوده است که پیامبر اکرم (ص) آن را از او نفی کرد.

خطابی می‌گوید: در این فرمودهٔ رسول خدا (ص) که: «نَحْنُ احَّق بِالشَکْ مِنْ إِبْراهیم» هرگز چنین بر نمی‌آید که آن حضرت در حق خویش و یا ابراهیم قائل به شک بوده است، بلکه در این حدیث غبار شک از دامن آن هر دو بزرگوار زدوده شده و معنایش آن است که وقتی من در قدرت الهی بر زنده گردانیدن مردگان تردیدی ندارم، به طریق اولی ابراهیم نیز هرگز تردیدی به دل راه نداده است و آن حضرت این سخن را از طریق فروتنی فرموده است، همچنین از عبارت «لَوْ لَبِثَتَ فِی السَّجِنِ مٰا لَبِث یُوسُف لِأجبت الدّاعِی» نیز چنین بر می‌آید که این درخواست از روی تردید از ابراهیم صادر نشد، بلکه آن حضرت می‌خواست با آگاهی از طریق چشم ظاهر هر چه بیشتر بر علم خویش بیفزاید، چرا که از این طریق چنان شناختی به دست می‌آید که هرگز با استدلال حاصل نمی‌شود[3].

ابن عطیه می‌گوید: تفسیر طبری از این آیه (یعنی شکّ وی دربارهٔ قدرت احیای اموات) در

۱. صحیح بخاری، ۳۹/۶؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ۲۹۳/۶ ـ ۲۹۴، ۱۵۰/۸ ـ ۱۵۱.
۲. صحیح مسلم، ۱۲۲/۱۵ ـ ۱۲۳.
۳. محمد حسن عبد الحمید، پیشین، ص ۴۵ ـ ۴۶.

نگاه من پذیرفتنی نیست و هر نظری که در این تفسیر آمده تأویل‌پذیر است، امّا دربارهٔ اینکه ابن‌عباس می‌گوید: «هی أرجی آیة/ آن امیدوار کننده‌ترین آیه است». باید گفت، از آن جهت است که در آن آیه اعتمادی وافر بر محبت خداوند است و درخواست نیز به زنده گردانیدن در دنیا مربوط می‌شود، و فهم دقیق آن چنان نیست که بیان داشته‌اند، همچنین می‌توان گفت که آن با توجه به عبارت «أو لم تؤمن» امید بخش‌ترین آیه است، یعنی ایمان کفایت می‌کند و همراه آن نیازی به غوررسی و جستجو نیست. امّا دربارهٔ سخن عطاء بن ابی ریاح که گفته است: «به دل ابراهیم نیز همان راه یافت که ممکن است به دل هر انسانی راه بیابد» باید گفت مرادش این است که در صورت دیدن زنده گردانیدن مردگان به چشم ظاهر همچون هر کس دیگری یقین به دل او راه می‌یابد که پیش از این در این باره به تفصیل سخن گفتم، ولی دربارهٔ آنکه پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «نحن احقّ بالشک من ابراهیم» باید گفت که منظور آن حضرت این است که اگر ابراهیم (ع) شک می‌کرد، ما به این امر از او سزاوارتریم ، حال آنکه به نیکی می‌دانید که هرگز تردید نخواهیم کرد و وقتی ما شک نکنیم، به طریق اولی ابراهیم (ع) هم تردیدی به دل راه نداده، بنابراین از حدیث چنین برمی‌آید که در مقام نفی تردید از ابراهیم (ع) وارد شده است. همچنین در این باره از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمود: «ذلک محض الایمان» یعنی که این ایمان تنها در ذهن و خاطری است که پا نگرفته است، امّا شک آن است که انسان در اثبات و نفی چیزی تردید داشته باشد و به هیچ سوی گرایش نیابد، حال آنکه می‌بینیم در موضوع حضرت ابراهیم شک به این معنی منتفی است، چرا که زنده گردانیدن مردگان با دلیل شنیداری نیز ثابت می‌شود و حضرت ابراهیم از هر کس دیگری بدان آگاه‌تر بود، چنانکه خداوند متعال از زبان او می‌فرماید: «رَبِّی الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيت»، از آن گذشته نسبت تردید به کسی دادن که در ایمان گامی استوار دارد، پذیرفته نیست تا چه رسد به کسی که به مقام پیامبری و عنوانِ «خلیلی» خداوند نایل آمده باشد، چرا که ــ به اجماع امت ــ پیامبران از ارتکاب گناهان کبیره و نیز گناهان صغیرهٔ متضمن رذالت معصوم هستند.

همچون اگر به درخواست آن حضرت و دیگر الفاظ آیه بیندیشیم، هرگز دچار تردید نمی‌شویم، چرا که پرسش با عبارت (کَیْفَ) پرسش از حالت یک چیز موجود است که وجودش برای سؤال کننده و سؤال شونده ثابت و مقرر است، مانند آنکه کسی بگوید: «زید چگونه این را دانست؟» [در این پرسش دانستن و آگاهی زید ثابت فرض شده است]،

و اگر بگوید: «زید چطور است» در حقیقت پرسیدن از حالت موجود اوست، و گاهی هم واژهٔ پرسشیِ «کیف» برای خبر از چیزی می‌آید، یعنی مراد گوینده آن است که چگونگی آن موضوع را معلوم بدارد، چنانکه کسی بگوید: «کیف شئت فکن/ هر گونه که بخواهی باش» یا همچون آن عنوانی که بخاری برای مبحث بیان احادیث مربوط به وحی برگزیده است: «کیف کان بدء الوحی». چنانکه در این آیه نیز «کیف» در مقام پرسش از هیأت و چگونگی زنده گردانیدن وارد شده، یعنی احیایی که باور به آن از پیش ثابت شده بود. امّا در این باره نیز که گاهی دیده می‌شود برخی در مقام انکار چیزی از این واژه (کیف) بهره می‌گیرند و با ساختار استفهام از حالت همان چیز تعبیر می‌کنند، باید گفت که استناد به این امر در اینجا درست نیست؛ چرا که از آن لازم می‌آید آن چیز فی نفسه درست نباشد، چنانکه کسی مدعی شود که من می‌توانم این کوه را بلند کنم، و کسی دیگر در مقام انکار به او بگوید: به من نشان بده چگونه آن را بلند می‌کنی؟ چنانکه ملاحظه می‌شود، این سخن مجاز و به معنای تسلیم (پذیرفتن) جدلی است مانند آنکه بگوید: فرض کن تو آن را بلند می‌کنی، حالا به من بنمایان که چگونه می‌توانی آن را انجام دهی. اگر به فرض هم که چنین اشتراک مجازی در سخن ابراهیم (ع) بتوان یافت، خداوند آن را برایش خالص گردانیده با پرسشی که از او می‌کند، از حقیقت امر پرده بر می‌دارد و می‌پرسد: «أو لم تومن؟» ابراهیم (ع) در پاسخ عرض می‌کند: «بلی» که با این عبارات موضوع کامل و تمام می‌گردد و دیگر جایی برای تردید آن حضرت باقی نمی‌ماند، آنگاه باز علت در خواست خود را دستیابی به آرامش خاطر ذکر می‌کند.

قرطبی می‌گوید: «این چیزی است که ابن عطیه در نهایت درستی گفته است، چرا که نسبت دادن چنین تردیدی به پیامبران، صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین، روا نیست و کفر است، زیرا پیامبران همگی دربارهٔ رستاخیز هم‌داستانند و خداوند متعال نیز فرموده است که شیطان برای نفوذ در پیامبران هرگز راهی نمی‌یابد: «اِنَّ عِبٰادي لَيْسَ لَکَ عَلَيْهِم سُلْطٰان» و آن ملعون در پاسخ می‌گوید: «اِلّٰا عِبٰادِک مِنْهُم الْمُخْلِصين». وقتی شیطان هیچ گونه قدرت و چیرگی بر آنان نداشته باشد، چگونه خواهد توانست در دل آنان بذر تردید بیفکند و به شک اندازد؟ بلکه پرسش آن حضرت بهر آن بود که از فراهم آوردن اجزای پراکنده آگاهی یابد و به چشم ظاهر ببیند که به دنبال از هم گسستن این اجزا چگونه اعصاب و پوست و رگ و ... آنها راجع می‌کند و در واقع با این پرسش می‌خواست از «علم الیقین» به «عین الیقین» برسد، از این روی گفت:

«به من بنمایان چگونه ...» چنانکه ملاحظه می‌شود در خواست او مشاهدهٔ چگونگی این امر است[1].

صاحب تفسیر المنار می‌گوید: برخی از این آیه چنان فهمیده‌اند که ابراهیم (ع) با طرح این پرسش حیوانی، اضطراب خویش را در اعتقاد به روز رستاخیز نمایاند و این دلیلی بر دودلی اوست، امّا باید گفت که اینان در فهم قصد این آیه چندان زیرکی از خودشان نشان نداده و کاملاً از حقیقت فاصله گرفته‌اند، چنانکه در صحیحین وارد شده است که رسول خدا (ص) فرمود: «نحن أولی بالشک من ابراهیم» یعنی اینکه ما به تردید نداشتن ابراهیم (ع) همچو مشکوک نبودن خویش، بلکه محکم‌تر، یقین داریم، آری از عبارات آیه هرگز بوی شکی احساس نمی‌شود، چرا که هر کسی به چیزهای بسیاری ایمانی یقینی دارد، امّا به هیچ وجه از چگونگی آن آگاهی ندارد و آرزو می‌کند که ای کاش امکان آگاهی از آن وجود می‌داشت ... چرا که افزون‌خواهی دانش و گرایش به پی بردن حقیقت حقایق و شوق وقوف بر اسرار آفرینش، از اموری هستند که خداوند فطرت انسان را بر اساس آن آفریده است، آنگاه دانشورترین و فهیم‌ترین کسان، آنان هستند که هرچه بیشتر در جست‌وجوی دانش برآیند و شوق هر چه بیشتر آگاهی بر نادانسته‌ها را در سر داشته باشند، [ولی چه باید کرد که همه چیز را همگان دانند] و یک فرد هرگز نمی‌تواند به همهٔ امور احاطهٔ علمی داشته باشد و از هر موجودی فهم و آگاهی تمام به دست آورد، در خواست ابراهیم (ع) برای رؤیت زنده گردانیدن مردگان، به چشم ظاهر نیز از همین قبیل بوده است، چرا که او می‌خواست دربارهٔ گرایش روح قدسی‌اش به شناخت نهفته‌های اسرار ربوبی به آرامش خاطر برسد، نه نسبت به اصل ایمان و اعتقاد به رستاخیز که آن را با وحی و برهان ــ نه بر مشاهده و عیان ــ دانسته بود[2].

در صفوة التفاسیر آمده است: پرستش حضرت ابراهیم (ع) با عبارت «کیف تحیی الموتی» هرگز بر دودلی آن حضرت دربارهٔ قدرت الهی دلالت نمی‌کند، بلکه وی از خداوند درخواست کرد که چگونگی زنده گردانیدن را به او بنمایاند، و وارد شدن صیغهٔ «کیف» در عبارت دالّ بر همین حقیقت و موضوع آن پرسش از حال است، چنانکه حدیث «نحن أحقّ بالشک من إبراهیم» همین معنی را تأیید می‌کند که وقتی ما در این باره تردید به دل راه نمی‌دهیم، آنگاه ابراهیم به این کار سزاوارتر بود[3].

---

۱. تفسیر قرطبی، ص ۱۱۰۶ ـ ۱۱۰۷.
۲. تفسیر المنار، ۱۱/ ۴۶.
۳. صفوة التفاسیر، ۱/ ۱۶۷.

چنانکه سید قطب می‌گوید: ابراهیم (ع) با این پرسش می‌خواست با رؤیت عملکرد دست قدرت الهی، به اطمینان انس و شوق پرده بر گرفتن از سرّ نهفته الهی دست یابد و آن را آشکار و پیدا ببیند، و خداوند متعال قطعاً به ایمان بنده و دوست با وفای خویش آگاهی داشت، اما این پرسش او برای کشف و بیان و در واقع تعریفی از این شوق و آشکارا گفتن آن است. یا به معنایی دیگر درخواست از پروردگار بزرگوار دوستدار مهربان است که در حق بندهٔ توبه‌کار و بردبارش مهر ورزد، چنانکه می‌بینیم خداوند نیز به این شوق و گرایش قلبی ابراهیم پاسخ گفت، و تجربهٔ عینی ملموس به او ارزانی داشته و گفت: «قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ، ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً، ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً، وَ اعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» [بقره/ ۲۶۰]. اینچنین بود که خداوند متعال به ابراهیم فرمان داد که چهار پرنده برگیرد و آنها را به خویش چنان نزدیک آورد که به نیکی بر همانندها و تفاوت‌های آنها توجه کند تا در شناختن آنها دچار اشتباه نشود، آنگاه آنها را گردن بزند و پیکرشان را از هم بگسلد و خرد و ریز آنها را بر کوه‌های اطراف بپراکند، آنگاه آنها را فرا خواند تا دیگر بار اجزای آنها گرد هم آیند و زندگی خویش را باز یابند و شتابان به نزد او باز آیند، و طبعاً چنین شد. ابراهیم (ع) این راز نهفتهٔ الهی را فرا روی خویش آشکارا دید، پرندگانی که زندگی را از آنها باز ستاند و خرد و ریز آنها را در جای‌های دور از هم پراکند، آنگاه در نگریست که چگونه دوباره زنده می‌شوند و شتابان به سوی او باز می‌آیند، امّا واقعاً چگونه؟ این از اسراری است که فراتر از درک بشری است، انسان این صحنه را می‌بیند، چنانکه ابراهیم (ع) مشاهده کرد، و آن را مانند هر مؤمنی تصدیق و باور می‌کند، امّا امکان درک طبیعت و طریقهٔ آن برای بشر وجود ندارد، چرا که آن از امور ویژهٔ الهی است و انسان‌ها به چیزی از دانش او احاطه ندارند، مگر در مواردی که او بخواهد، چنانکه ارادهٔ الهی بر آگاهی مردم از این بخش از دانش او قرار نگرفته است، زیرا در محدودهٔ درک آنان نمی‌گنجد و از طبیعتی متفاوت با طبیعت آنان برخوردار است و آنان در خلافت خویش در زمین نیازی به آن ندارند و آن تنها شأن ویژهٔ آفریدگاری است که قامت آفریدگان به آنجا قد نمی‌کشد و اگر هم بخواهند به آنجا در نگرند جز پردهٔ آویخته بر راز پوشیده نخواهند دید و تلاش آنان که بخواهند سرّ محجوب را به علّام الغیوب واگذارند، تلاشی است که بیهوده به هدر رفته است[1].

---

۱. فی ظلال القرآن، ۱/ ۳۰۲.

رازی در تفسیر مفاتیح الغیب می‌گوید: مفسران در این باره اتفاق نظر دارند که مراد آیه از هم بریدن اجزای آن پرندگان است، چنانکه ابراهیم (ع) اجزای آنها را از هم جدا کرد، همچنین روایت کرده‌اند که ابراهیم (ع) فرمان داد که آنها را گردن زنند و پرهاشان را بکنند و پیکرشان را خرد و ریز کنند و گوشت و خونشان را در هم آمیزند و سرهاشان را نگاه دارند، سپس فرمان داد که اجزای آنها را بر کوه‌های اطرافت نهند و یک چهارم هر پرنده را بر کوهی گذارند، سپس بر آنان بانگ زد: «تَعَالِین بِإِذْنِ الله»، راوی می‌گوید: آنگاه بود که اجزای مختلف پرندگان به سوی جزء دیگر پرواز کرد و پیکر هر یک از آنها کامل شد، آنگاه هر پیکری به سوی سر خویش رفت و به آن پیوست و همگی به اذن خداوند متعال زنده شدند.

با این که صاحب مفاتیح الغیب معتقد است که در این زمینه اجماع وجود دارد، امّا استاد باقوری می‌گوید: انصافاً او نتوانسته است در این باره به این صورت به اتفاق نظر دست یابد، چرا که تصور اجماع بدون در نظر گرفتن ابومسلم اصفهانی تا چه اندازه موجه خواهد بود؛ چرا که وی منکر این سخن است و می‌گوید: وقتی ابراهیم (ع) از خداوند خواست که زنده کردن مردگان را به او بنمایاند، آنگاه خداوند متعال نمونه‌ای را به او نمایاند تا موضوع هر چه بیشتر برایش قابل درک باشد و ما باید از عبارت قرآنی «صرهن إلیک» معنای گرایش دادن و تمرین بر پاسخ دادن را در یابیم، یعنی خداوند متعال به او فرمود: که چهار پرنده برگیر و چنان با آنان تمرین کن که اگر آنها را فرا خوانی به نزد تو باز آیند و آنگاه که چنین شدند و خو گرفتند و تمرین پذیرفتند، هر یک از این پرندگان چهارگانه را زنده بر هر کوهی بگذار، آنگاه همگی را فرا خوان تا شتابان به نزد تو باز آیند.

ابومسلم می‌گوید: مراد از در میان آوردن این موضوع، ذکر کردن نمونه‌ای محسوس از بازگشت آسان جان‌ها به اجسام است، ابومسلم هرگز نمی‌پذیرد که مراد از واژهٔ «صرهن»، ریزریز کردن باشد و برای مستدل ساختن نظرگاه خویش چندین دلیل می‌آورد: ۱) معنای واژهٔ «صد» در لغت، مایل گردانیدن است و در آیه لفظی دال بر قطعه قطعه کردن وارد نشده است و آیه را به این معنی حمل کردن افزودن و الحاقی بیش نیست که نباید چنین کاری روا شمرده شود؛ ۲) اگر مراد از واژهٔ «صرهن»، ریزریز کردن می‌بود، هرگز نمی‌گفت: «صرن إلیک»، چرا که در چنین صورتی نمی‌توان آن فعل را به «الی» متعدّی کرد و تنها در صورتی این واژه با إلی متعدی می‌شود که به معنای إماله باشد. پس اگر بگویند: چرا در این عبارت قائل به تقدیم و تأخیر و تقدیر نشویم و بگوییم که اصل عبارت چنین بوده است که «فخذ إلیک أربعة من الطیر

فصر هن»»، در پاسخ باید گفت: به‌کارگیری تقدیم و تأخیر بدون دلیل الزام‌آور، لزومی ندارد و خلاف ظاهر است. ۳) ضمیر در عبارت «ثمّ ادعهن» به «اربعة من الطیر» باز می‌گردد و نه به اجزای آنها، و اگر اجزای پراکنده و از هم جدا و هر بخش در بالای کوهی پراکنده بودند، پس چرا ضمیر به آنها برگردانده نشده است و اگر بخواهیم آن را به اجزاء برگردانیم، قطعاً برخلاف ظاهر عمل کرده‌ایم. در عین حال ضمیر در عبارت: «یأتینک سعیاً» نیز به پرندگان ـــ و نه به اجزا ـــ بر می‌گردد. باقوری معتقد است که رأی ابومسلم با کمترین تکلّف از دیگر نظرگاه‌ها پذیرفتنی‌تر می‌نماید چرا که از یک سو نیازمند آن نیست که برای فهم آیه قائل به تقدیر محذوف شویم، از دیگر سو زبان نیز گنجایش پذیرش این دیدگاه را دارد. چرا که این واژه در لغت به معنای میل و گرایش است و عرب می‌گوید: «إنی الیکم لأصول» یعنی من مشتاق و مایل هستم. آنگاه ابومسلم معتقد است که معنای عبارت «فصر هن الیلک» آن است که آنها را به سوی خویش گرایش ده و به سوی خود آور. چنانکه گویند: «صر وجهک الی» یعنی روی خویش را به سوی من بگردان[1].

امّا قائلان به نظر مشهور (یعنی سر بریدن و ریزریز کردن)، به چند دلیل نظر ابومسلم را رد کرده‌اند، نخست آنکه پیش از ابومسلم تمامی علما در تفسیر این عبارت هم‌داستان بوده و آن را به معنای سربریدن و ریزریز کردن گرفته‌اند، که اینک انکار فهم آنان از این آیه در حکم انکار اجماع است. دیگر آنکه آنچه را که او در میان آورده ویژهٔ حضرت ابراهیم نیست و هر کسی می‌تواند این کار را انجام دهد و برای او هیچ‌گونه برتری نسبت به دیگران ثابت نمی‌کند. ۴) ابراهیم از خداوند خواست که چگونگی زنده گردانیدن مردگان را به او بنمایاند و از ظاهر آیه نیز چنین بر می‌آید که خداوند این خواستهٔ او را روا داشت، امّا از سخن ابومسلم چنین حقیقتی فهمیده نمی‌شود. ۵) از عبارت قرآنی «ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰی کُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزءاً» چنین دانسته می‌شود که آن پرندگان به اجزای جدای از هم تقسیم شده بودند. امّا ابومسلم در پاسخ این ایراد می‌گوید که: کلمهٔ «جزء» را به «الاربعة» نسبت داده است. بنابراین، می‌باید مراد از «جزء» هر یک از آن چهار مرغ باشد. امّا رازی می‌گوید اگر چه این احتمال نیز وجود دارد، امّا حملِ جزء بر اجزای هر یک از مرغان بیشتر با ظاهر عبارت سازگار و تقدیر آن چنین است: «فاجعل علی جبلٍ من کلّ واحدٍ منهّن جزءاً أو بعضاً».

۱. احمد حسن باقوری، مع القرآن، ص ۱۹۸ ـ ۲۰۰.

امّا صاحب المنار می‌گوید: اگر چه فهم رازی و دیگران با فهم همهٔ مفسران پیش از خویش متفاوت است، امّا این را نیز کسی نگفته که فهم گروهی از مردم دلیلی بر بطلان فهم دیگران است، البته با در نظر گرفتن این موضوع مهم که آنچه ابومسلم فهمیده متبادر از عبارت آیهٔ کریمه است، حال آنکه سخن دیگران مبتنی بر روایاتی است که در این زمینه وارد شده است، آنگاه باید پذیرفت که حکم آیات خداوند برتر است و آنچه که در روایات است دلالتی ندارد.

امّا اینکه گفته‌اند، بنابر سخن ابومسلم این موضوع ویژه حضرت ابراهیم (ع) نیست و هیچ گونه برتری را برای او ثابت نمی‌کند، پذیرفته نیست چرا که این مثال در مقام توضیح چگونگی زنده گردانیدن مردگان و یا چگونگی آفرینش و بیان اسراری از آفرینش است که دانش بشر به آنجا قد نمی‌کشد و هیچ دلیلی وجود ندارد که تمامی انسان‌ها از این موضوع آگاه باشند. همچنین در این باره گفته‌اند: این ایراد که آن موضوع مخصوص ابراهیم نیست، بر دلیلی هم که علیه آن پادشاه اقامه کرده و نیز دلیلی که بر پرستش ستارگان در سورهٔ انعام نیز در میان آورده، وارد است، پس این گونه دلایل که خداوند متعال با آنها حضرت ابراهیم را مورد تأیید خویش قرار داده است و رازی و دیگران به آن احتجاج کرده‌اند، آیا این حقیقت را نفی می‌کند که آن هدایتی از جانب خداوند برای وی بوده است تا او را از تاریکی‌های شبهاتی برآورد که تمام مردم آن زمانه را فرو گرفته بود و به نور حقّ رهنمون شود؟ خداوند متعال در این معنی می‌فرماید: «وَ تِلْکَ حُجَّتُنا آتَیْناها إبراهیمَ عَلٰی قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ، إنَّ رَبَّکَ حَکیمٌ عَلیم/ این حجت ماست. آن را به ابراهیم بر [ضدّ] قومش دادیم. هر کس را که بخواهیم در مراتب [و منزلت] فرا می‌بریم، بی‌گمان پروردگارت فرزانهٔ داناست»[انعام/ ۸۳].

دربارهٔ این سخن نیز که می‌گویند اجابت الهی به درخواست ابراهیم با نظر ابومسلم سازگار نیست، امّا با قول جمهور همخوان است، باید گفت قضیه کاملاً بر عکس است، چرا که باز آوردن پرندگان از کوه‌ها پس از ریزریز کردن و از هم گسستن اجزای آنها، مقتضی رؤیتِ کیفیت زنده گردانیدن مردگان نیست، چرا که از آن بجز چگونگی زنده گردانیدن و رؤیت پرندگان ــ چنانکه پیش از جزءجزء کردن بودند ــ دیده نمی‌شود. زیرا کار زنده گردانیدن در کوه‌های دور از هم صورت پذیرفته است و این نظر به آن می‌ماند که کشته‌شده‌ای را با اجزاء و جوارح از هم گسسته ببینی، آنگاه دیگر بار او را حیّ و زنده ببینی و بنابراین، بگویی که چگونگی زنده کردن مردگان را به چشم خود دیده‌ام. از سخن آنان نیز بیش از این چیزی بر نمی‌آید.

ولی قول ابومسلم بر منتها مرتبتی از شناخت اسرار تکوین و زنده گردانیدن مردگان دلالت می‌کند و امکان آن برای بشر وجود دارد و در حقیقت بیان آن فرمودهٔ الهی است که می‌فرماید: «کُنْ فَیَکُونْ» و اگر خداوند متعال در حکایت خلیل خویش این حقیقت را برای ما بیان نمی‌کرد، آنگاه مردم همواره آرزوی آن را در سر می‌پروراندند که بسی بیشتر از این بر اسرار تکوین دست یابند و اگر فخر رازی این را در می‌یافت هرگز نمی‌گفت: در این موضوع هیچ ویژگی خاصی برای ابراهیم بر دیگران ثابت نمی‌شود و این پاسخ تقریباً مانند پاسخی است که موسی دریافت داشت، آنگاه که درخواست کرد تا خداوند را ببیند و به او گفتند: به همین قدر بسنده کن و از بیش از آن او را باز داشتند.

خلاصهٔ سخن صاحب المنار آن است که تفسیر ابومسلم از این آیه معنای متبادری از آن است که نظم عبارت نیز بر آن دلالت می‌کند و در بیان حقیقت واقعه روشنگرتر است، چرا که چگونگی إحیاء در واقع عین کیفیت آفرینش اولیه است که با تعلق ارادهٔ الهی به چیزی حاصل می‌شود و از آن به واژهٔ تکوین «کُن» تعبیر می‌شود و انسان نیز نمی‌تواند به کیفیت آن راه برد، مگر در صورتی که بتواند بر کُنهِ ارادهٔ الهی و چگونگی تعلّق آن به چیزها وقوف یابد و از ظاهر قرآن و باور تمامی مسلمانان چنین بر می‌آید که چنین چیزی ممکن نیست، چرا که صفات خداوند (پناه بر خدا) کیفیت‌پذیر نیستند و هرگز نمی‌توان آن را درک کرد و از قول ابومسلم هم چیزی جز این بر نمی‌آید، چنانکه نظم عبارات آیه نیز همین حقیقت را تأیید می‌کند، چنانکه می‌فرماید: «ثمّ اجعل» که بر تراخی متقضی گرایش و خویگر شدن پرندگان بنابر معنای انس گرفتن که از «صرهن» مستفاد می‌شود، دلالت می‌کند و اگر جز این مراد بود، می‌گفت: چهار پرنده را برگیر و آنها را قطعه قطعه کن و هر جزئی از آنها را بر کوهی بگذار و هرگز لفظ «صرْهن» را به معنای گرایش یافتن در میان نمی‌آورد و قرار دادن آنها را بر کوه‌ها با لفظ «ثمّ» به ماقبل عطف نمی‌کرد. چنانکه عبارت پایانی آیه نیز «العزیز الحکیم» به جای «قدیر» بر همین معنی دلالت می‌کند و عزیز به معنای پیروزمندی است که هرگز کسی بر او چیره نتواند شد.

جمهور علمای پیش از ابومسلم را تنها این حقیقت از چنین معنای روشنی منصرف کرد که آنان به روایتیِ توجه داشتند که می‌گوید: آن حضرت چهار جنس از فلان و بهمان پرنده آورد و آنها را ریزریز کرد و بر کوه‌های اطراف گذاشت، آنگاه آنها را فراخواند و هر جزئی از آنها به سوی جنس خویش آمد تا اینکه به سانِ پرنده‌ای کامل شتابان به سوی او آمدند، در نتیجه

می‌خواستند که معنای آیه را با این روایت ــ هر چند با تکلف ــ تطبیق دهند. امّا تلاش متأخران بر این حقیقت استوار است که قائلند باید در کدام ویژگی‌هایی از قبیل اعمال خارق‌العاده آفرینشی برای پیامبران باشد و اگر مقام، مقامِ علم و بیان و بیرون آوردن از تاریکی‌ها به سوی نور باشد، بزرگ‌ترین نشانه‌ها خواهد بود. و مردمان هر زمانی به نوعی به چیزهایی دلبستگی دارند که بر خرد و اندیشه‌شان حاکم است. امّا اگر کسی بخواهد که معانی کتاب خداوند را به درستی بفهمد باید از هر گونه تأثیرپذیری از بیرون بر کنار بماند، چرا که قرآن کریم بر همه چیز حاکم است و هیچ چیز فایق بر آن نیست و خداوند به ابومسلم نیکی دهاد که چه به درستی این آیه را فهمید و با استقلال رأیِ کاملاً استوار از معنای حقیقی‌اش پرده برداشت[1].

همچنین باید اشاره کنم که مفسران دربارهٔ این موضوع اختلاف‌نظر دارند. ابن اسحاق، مجاهد و ابن جریج بر این نظر هستند که آنها خروس، طاووس، کلاغ و کبوتر بوده‌اند. ابن ابی زید نیز می‌گوید که وقتی خداوند متعال به او فرمود چند پرنده را برگیر، آن حضرت طاووس و کبوتر و کلاغ و خروس را با توجه به اختلاف جنس و رنگشان برگرفت، و ابن عباس گفته است که آن پرندگان غرنوق (دُرنا)، طاووس، خروس و کبوتر بوده‌اند و کسان دیگری نیز نظریاتی متفاوت دارند که مجالی برای سخنِ بیشتر گفتن در این باره نمی‌بینم که اگر واقعاً اهمیتی داشت حتماً قرآن کریم به آن تصریح می‌کرد[2].

۱. تفسیر المنار، ۱۱/۴۸ ـ ۴۹.
۲. تفسیر طبری، ۵/۴۹۴ ـ ۴۹۵؛ تفسیر ابن کثیر، ۱/۴۷۱.

باب سوم

# سیرهٔ یونس(ع)

## سیرهٔ یونس (ع)

### ۱. قصهٔ یونس(ع)

وی یونس بن متّی است (بنابر روایات مذکور در صحیح بخاری و دیگر متون، متّی نـام پـدر یونس(ع) بوده و ابن محبر نیز این روایت را درست دانسته و گفته است: در هیچ یک از اخبار و روایات نتوانستم بر اتصال نسب او [به خاندان معیّنی] دست یابم[1]. بخاری با سند خویش از قتاده و او از ابولعالیه به روایت از ابن‌عباس نقل کرده که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «هیچ بنده‌ای را نسزد که بگوید من از یونس بن متی بهترم و آن حضرت نسبِ او را به نامِ پدرش یاد کرد». همچنین احمد بن حنبل، مسلم و ابوداوود آن را از شُعبه روایت کرده‌اند، و در روایت ابوداوود از او آمده است که قتاده از ابی‌العالیه تنها چهار حدیث شنیده که یکی از آنها همین حـدیث است[2]. همچنین ابن کثیر در تفسیر و نیز در صحیحین از رسول خدا(ص) روایت شده است که فرمود: «مٰا یَنْبَغِی لِعَبْدٍ اَنْ یَقُول اَنَا خَیْرٌ مَن یُونس بِن مَتی» و او را به مادرش منتسب کـرد[3]. احمدبن حنبل نیز به سند خویش از ابووائل و او از عبداللّه همین مطلب را روایت کرده است[4]. ابن اثیر و دیگران گفته‌اند که «متّی» نام مادرِ اوست و در میان پیامبران کسی جز او و عیسی،

۱. تفسیر روح‌المعانی، ۱۷/ ۸۲ـ ۸۳.
۲. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱/ ۲۳۶.
۳. صحیح بخاری، ۱۹۳۴؛ صحیح مسلم، ۱۰۲/۷؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۲/۴.
۴. مسند احمد، ۳۹۰/۱؛ تفسیر ابن کثیر، ۶۳۹/۴.

علیهماالسلام، به مادرش منتسب نیست[1]. در عهدِ عتیق (تورات) «یونان بن أمتای» نامیده شده است،[2] امّا در قرآن کریم به نام‌های «یونس» و «ذوالنون» یاد شده است که نون به معنای حوت (ماهیِ بزرگ) و جمعِ آن چنانکه در بحرالمحیط آمده «نینان» و چنانکه در قاموس‌المحیط آمده «انوان» نیز هست[3]. رازی در تفسیرالکبیر می‌گوید: دراین باره هیچ اختلافی نیست که ذوالنون همان یونس(ع) است، چراکه نون به معنای ماهی است، آنگاه در هر اسمی اگر احتمالِ لقبِ محض و افادهٔ معنی برود، بهتر است که بر معنی حمل شود، بویژه وقتی که فایدهٔ آن وصفِ همخوان با فایده بر ما معلوم باشد[4].

در قرآن کریم چهار بار از حضرت یونس(ع) به همین نام در سوره‌های نساء / ۱۶۳؛ انعام/ ۸۶؛ یونس / ۹۸ و صافات / ۱۳۹، و با وصف در دو جای یاد شده است. چنانکه خداوند متعال در سورهٔ انبیاء/ ۸۷ باالقب «ذاالنون» و در سورهٔ قلم/ ۴۸ باالقب «صاحب‌الحوت» یاد کرده است، چراکه ماهی او را فرو خورده بود. امّا در سوره‌های انبیاء و صافات از او به تفصیل بیشتری سخن رفته است. چنانکه می‌فرماید: «و ذی‌النّون را [یاد کن]، چون خشمگین رفت، و گمان کرد [کار را] بر او تنگ نمی‌گیریم و در تاریکی‌ها ندا درداد که معبود [راستینی] جز تو نیست. تو پاک [و منزهی] به راستی من از ستمکاران بودم. پس [دعایش را] اجابت کردیم و از غم رهایی‌اش دادیم و مؤمنان را بدینسان نجات می‌دهیم» [انبیاء/ ۸۷، ۸۸][5].

همچنین خداوند متعال در سورهٔ مافات می‌فرماید: «وَ إِنَّ یُونسَ لَمنَ الْمُرسَلین*، إِذأَبَقَ إِلَی‌الفُلْکِ الْمَشْحون* فَساهَمَ فَکٰانَ مِنَ‌الْمُدحَضِینَ* فَالتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِیم* فَلَوْلٰا أَنَّهُ کٰان مِنَ‌الْمُسَبِحِین* لَلَبِثَ فِی بَطْنِهِ إِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُون* فَنبَذْنٰاهُ بِالعَرٰاء وَ هوَ سَقِیم* وَانبَتْنٰا عَلَیهِ شَجَرَةً مِن یَقِطِین* وَ اَرْسَلْنٰاهُ إِلٰی مِائَةِ أَیَزِیدُون* فَآمَنُّوا فَمَتَعْنٰاهُمْ إِلٰی حِین/ و یونس از رسولان بود. چون به کشتیِ گرانبار گریخت. آنگاه با [اهلِ] کشتی قرعه انداخت و از باختگان شد. آنگاه ماهی او را فرو بلعید و او سزاوار نکوهش بود و پس اگر نه آن است که او از نیایشگران بود، به

۱. تفسیر روح‌المعانی، ۸۳/۱۷؛ الکامل، ابن اثیر، ۳۶۰/۱.
۲. یونان، ۱/۱.
۳. تفسیر روح‌المعانی، ۸۳/۱۷؛ القاموس‌المحیط، ۲۷۶/۴.
۴. تفسیر فخررازی، ۲۱۲/۲۲.
۵. تفاسیر معتبر/ ذیل آیات پیش‌گفته؛ صحیح بخاری، کتاب‌الانبیاء، ۱۹۳/۴؛ صحیح مسلم، ۱۰۲/۷، ۱۰۳.

یقین در شکمش تا روزی که مردم برانگیخته می‌شوند، باقی می‌ماند. سپس درحالی که بیمار بود او را به سرزمینِ خشکِ [خالی از گیاه] انداختیم. و در کنارش درختی از [نوع] کدو رویانیدیم. و او را به [سوی] صد هزار ــ یا اینکه افزون از آن بودند ــ فرستادیم. که ایمان آوردند، آنگاه تا مدّتی آنان را بهره‌مند ساختیم» [صافات/ ۱۳۹ ـ ۱۴۸][۱].

این آیات تصریح دارند که یونس(ع) به سوی قومی به رسالت فرستاده شده بود، امّا نامی از آن قوم نمی‌برد، اگرچه معلوم است که آنان در سرزمینی نزدیک به ساحل دریا می‌زیستند، ولی در بیشتر قریب به اتفاق روایات آمده که وی به سوی مردم «نینوا»[۲]، از سرزمین موصل در عراق[۳] برانگیخته شد. در سیرهٔ شریف نبوی آمده است که «عدّاس»، غلامِ نصرانیِ عتبه و شیبه، هر دو فرزند ربیعه، در طائف یک سینی انگور برای رسول خدا (ص) آورد و به آن حضرت عرض کرد که از آن بخورد، وقتی آن حضرت دستش را در آن گذاشت، گفت: «باسم اللّٰه»، آنگاه خورد، عدّاس در سیمای آن حضرت نگریست و گفت: سوگند به خداوند که مردمان این دیار چنین سخنی نمی‌گویند، رسول خدا(ص) به او فرمود: ای عدّاس، تو از کدامین سرزمین هستی و چه دینی داری؟ او گفت: من نصرانی و اهلِ نینوا هستم. آنگاه رسول خدا(ص) فرمود: از شهرِ آن مردِ راستْ کردار، یُونس‌بن‌متّی؟ سپس عدّاس به حضورِ آن حضرت عرض کرد: تو از کجا می‌دانی که یونس بن متی چه کسی بود؟ رسول خدا(ص) فرمود: او برادرِ من است و پیامبر بود و من نیز پیامبر هستم و عدّاس خود را بر رسول خدا(ص) انداخته و سر و دست و پای آن حضرت را می‌بوسید[۴].

در تفسیر فخر رازی از ابن عباس منقول است که گفت: یونس(ع) و قوم او در فلسطین می‌زیستند که پادشاهی با آنان به جنگ برخاست و ۹ قبیله و نیمی از قبیله‌ای دیگر از آنان را به اسارت گرفت و بر دو قبیله و آن نیم دیگر نتوانست دست یابد، آنگاه خداوند متعال به

۱. تفاسیر معتبر/ ذیل آیاتِ پیش‌گفته؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ۱ / ۲۳۱ ـ ۲۳۷؛ قصص‌الانبیاء، ۱/ ۳۸۰ ـ ۳۹۸؛ صحیح بخاری، کتاب‌الأنبیا، ۱۹۳/۴؛ صحیح مسلم، ۱۰۲/۷ ـ ۱۰۳.

۲. نینوا، پایتخت امپراتوری آشوری بود که بر کنارهٔ شرقیِ رودِ دجله و بر دهانهٔ رافدِ کوچکی به نام «الخسر»، در فاصلهٔ ۲۵ میلی التقای دجله به زاب واقع است، البته عبرانیان گسترهٔ شمول نینوا را فراگیرتر می‌گرفتند تا تمامی منطقهٔ محل برخورد زاب به دجله را شامل شود (سفر پیدایش، ۱۰/۱۱ ـ ۱۲؛ یونان، ۲/۱، ۲/۳ ـ ۷؛ قاموس‌الکتاب‌المقدّس، ۲/ ۹۹۰).

۳. تفسیر فخر رازی، ۲۱۳/۲۲؛ تفسیر ابن کثیر، ۲/ ۶۷۰؛ تفسیر روح‌المعانی، ۸۴/۱۷؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ۲۳۲/۱.

۴. السیرة‌النبویة ابن هشام، ۲۲۶/۲ (تحقیق احمد حجازی).

شعیب پیامبر وحی کرد که به نزد «حزقیال پادشاه» برو و به او بگو که پیامبرِ نیرومند و امینی رهسپار کند و من به دلِ اینان خواهم افکند که بنی‌اسرائیل را با او بفرستند. پادشاه به او گفت: کدامین پیامبر را می‌گویی (چراکه در آن کشور پنج پیامبر می‌زیستند)، در پاسخ گفت: یونس‌بن متی، چراکه او نیرومند و امین است، آنگاه بود که آن پادشاه یونس را فرا خواند و به او فرمان داد که رهسپار شود.

یونس به او گفت: آیا خداوند به تو فرمان داده که مرا رهسپار کنی؟ گفت: خیر. یونس گفت: آیا نامِ مرا برای تو گفته است؟ گفت: خیر. آنگاه گفت: در این سرزمین غیر از من نیز پیامبرانی هستند! سرانجام پای فشردند که او باید برود و او خشمگین از دستِ پادشاه و قوم خویش بیرون آمد و به دریای روم رسید و دید که آنجا مردم یک کشتی را مهیّا ساخته‌اند و همراه آنان بر کشتی نشست[1].

رواست که دربارهٔ این روایت به نکاتی به شرحِ زیر اشاره کنیم: ۱) به نظر می‌رسد آن پادشاه که در فلسطین با قوم یونس جنگ کرد، چه بسا همان «سارگون دوّم»، پادشاهِ آشوری (۷۲۲ ـ ۷۰۵ ق.م) باشد که در تاریخ آمده که با بنی‌اسرائیل جنگید و بر سامره چیره شد و ۹ قبیله و نیمی از قبیلهٔ دهم را به اسارت گرفت[2]. چنانکه نینوا در آن زمان پایتخت آشوریان بود. اما موضوعی که باقی می‌ماند این است که امکان رفتن به نینوا از طریق دریای روم/ دریای مدیترانه وجود نداشت، مگر آنکه آن روایت را بپذیریم که ماهی او را در آن مکانی که به دریا افکنده شده فرو بُرد (چه بسا در شمالِ أیله و یا إیلات بر خلیج عقبه باشد)، آنگاه همچنان در شکم او بود تا اینکه به دجله رسید و او را با خود بُرد تا اینکه در نینوا برون افکند.[3] (یعنی او را از خلیج عقبه تا دریای سرخ، تا خلیج عدن، دریای عرب، خلیج عمان، خلیج فارس و از آن پس به رود دجله و پس از آن به نینوا آورد).

۲) این را نیز باید در نظر داشت از پیامبری که به نام «شعیب(ع)» در این روایت یاد شده، چه بسا، شعیب آن پیامبرِ عربی نباشد که در مدین به پیامبری برانگیخته شده بود، بلکه اشعیا،

---

۱. تفسیر فخررازی، ۲۱۲/۲۲.

۲. سفر پادشاهان اوّل، ۳۵/۱۱؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۸۸۴/۲ ـ ۸۸۶، ۹۴۰ ـ ۹۵۰؛ نیز:

A. G. Lie, *The Inscriptions of sargon II*, part I, "The Annals", p. 6; J. Finegan, op - cit, p. 210; A. L. Oppenheim, ANET, 1966, p. 284.

۳. تفسیر طبری، ۱۰۵/۲۳.

پیامبر اسرائیلی باشد و این سخن دو دلیل دارد. نخست آنکه اشعیاء، همروزگار و یا نزدیک به زمانی بود که جنگ میانِ آشوریان و اسرائیلیان درگرفت، یعنی او در فاصلهٔ زمـانیِ (۷۳۴ ـ ۶۸۰ ق.م) می‌زیست، درحالی که شعیب، آن پیامبر عربی حدوداً حواليِ قرنِ سیزدهم پیش از میلاد می‌زیست، در عین حال گروهی بر این باورند که او همان شعیب پدرزن موسی(ع) است. دیگر آنکه «حزقیال پادشاه» یاد شده در روایت همان پادشاهِ یهودی، به نام «حزقیال/ ۷۱۵ ـ ۶۸۷ ق.م» است.

در هر صورت وقتی که یونس(ع) بر کشتی نشست و به میانهٔ دریا رسیدند، گرفتار تندباد و امواج شدند و این به منزلهٔ اعلامی به آن مردم بود که در میان کشتی‌نشینان کسی هست کـه مرتکب گناهی شده است و ناگزیر باید او را به دریا اندازند تا کشتی از غرقه شدن رهایی یابد، آنگاه بود که در میان خویش قرعه انداختند تا که را به دریا اندازند! سرانجام قـرعه بـه نـام یونس درآمد، یونسی که در میانِ آنان به درستکاری شهره بود، امّا هربار که قرعه می‌انداختند، نتیجه تغییر نمی‌کرد، درنتیجه او را به دریا افکندند ــ یا خود، خویشتن را به دریا سپرد ــ و ماهی او را فرو بلعید و او سزاوار نکوهش بود[1]. آنگاه در این روایت آمده است که خداونـد یونس را نجات داد و به او وحی کرد تا به نزدِ آن پادشاه رود که به سوی قومش به پیامبری برانگیخته شده است و از او بخواهد که بنی‌اسرائیل را با او بفرستد، آنگاه به او گفتند که سخنان تو را درنمی‌یابیم و اگر می‌دانستیم تو راستگویی، سخنِ تو را می‌پذیرفتیم، ما به سرزمین شما آمدیم و شما را به اسارت گرفتیم، اگر چنین باشد که تو می‌گویی، خداوند ما را از ایـن کـار بازمی‌داشت. یونس سه روز پیاپی در شهر گشت و آنان را به این کار فراخواند و امـا آنـان نپذیرفتند، تا اینکه خداوند متعال به او وحی کرد که به آنان بگو: اگر ایمان نـیاورید گـرفتار عذاب می‌شوید. این پیام را نیز به آنان ابلاغ کرد و باز نپذیرفتند و آن حضرت از نزدشان رفت و چون او را ندیدند از کردهٔ خویش پشیمان شدند و به جست‌وجوی او پرداختند. امـا بـه او دست نیافتند، آنگاه کار و بار خود و یونس را به علمایِ دینیِ خویش باز گفتند، ایشان گفتند: بنگرید و او را در شهر بجویید، اگر او را در آنجا یافتید، بدانید که از عذاب خبری نخواهد بود، اما اگر از شهر بیرون رفته باشد، بدانید موضوع از هـمان قـرار است کـه او گـفته، آنگـاه در جست‌وجوی او برآمدند و به آنان گفته شد که او شامگاه از شهر بیرون رفته است، وقـتی از

---

۱. فی ظلال القرآن، ۵ / ۲۹۱۸.

یافتنش نومید شدند دروازه‌های شهر را بستند و گوسپندان و گاوانشان بیرون از شهر ماندند، چنانکه پدران را نیز از فرزندانشان و مادران را از کودکانشان جدا کردند و چشم به راهِ دمیدنِ سپیده نشستند. وقتی سپیده دمید، دیدند که عذاب از آسمان فرو می‌بارد، درنتیجه مردان گریبان دریدند و زنانِ آبستن آنچه را که در شکم داشتند، فرو نهادند و کودکان فریاد می‌کردند و گوسفندان و گاوان بانگ برمی‌داشتند، تا اینکه خداوند متعال عذاب را از آنان بازداشت، و آنان کسی را به دنبالِ یونس(ع) فرستادند و به او گرویدند و بنی‌اسرائیل را با او فرستادند.

فخر رازی می‌گوید بنابراین قول، رسالتِ یونس(ع) باید پس از آن صورت پذیرفته باشد که از شکم ماهی برون آمد، به آن دلیل که خداوند متعال نیز می‌فرماید: «فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ سَقِيمٌ* وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ* وَأَرْسَلْنَاه إِلَى مَائَةِ أَلْفٍ أَوْيَزِيدوُن». در این قول روایت دیگری هم هست که می‌گوید: جبرئیل(ع) به یونس گفت: به نزد مردم نینوا برو و به آنان هشدار ده که نزدیک است عذاب آنان را فرو گیرد. یونس(ع) گفت: چارپایی می‌خواهم، جبرئیل گفت: کار شتابناکتر از این است، آنگاه بود که خشمگین شد و به سوی کشتی شتافت و مابقیِ حکایت تا آنجا که ماهی او را فرو خورد و با او رهسپار شد تا اینکه به نینوا رسید و آنجا بود که او را بیرون افکند[1]. البته نظری دیگر را نیز در میان آورده‌اند که بنابر آن قصهٔ ماهی پس از آن بود که مردم نینوا را دعوت کرد و رسالت الهی را به آنان رساند. امّا آنان از دعوتِ او سر پیچیدند و او از دستِ آنان دلتنگ شد و خشمگین بازگشت[2] و بر دشواریهای دعوت پایدار نماند و گمان بُرد که خداوند زمین را با این گستردگی‌اش بر او تنگ نخواهد گرفت و شهرها بسیارند و اقوام بی‌شمار، و اگر اینان دعوت او را نمی‌پذیرند. خداوند او را به سوی مردمی دیگر خواهد فرستاد و معنای «فَظنّ اَن لن نقدر علیه» همین است که بر او تنگ نخواهیم گرفت[3]. چنانکه فخر رازی می‌گوید: یونس(ع) گمان بُرد که او در این کار مخیَّر است

---

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۲/ ۲۱۲ ـ ۲۱۳؛ تفسیر روح‌المعانی، ۸۳/۱۷.

۲. آلوسی در روح‌المعانی می‌گوید: برخی گفته‌اند که از خدای خویش خشمگین شد و دربارهٔ چگونگیِ این خشم داستان‌ها گفته‌اند و ابوحیان این قصّه را پی گرفته و در بحرالمحیط گفته است که باید این سخن را مردود دانست، چراکه چنین امری با جایگاه پیامبری همخوانی ندارد، و باید آن تأویلی را دربارهٔ عبارتِ «لربه» از عالمانی همچون ابن مسعود، حسن، شعبی، ابن جبیر و دیگران پذیرفت که در اینجا «لرّبه» به معنای به خاطر خداوند و حمیّتی که برای دین او داشت، بوده است. بنابراین، لام در آنجا «لام علّت» است نه لام موصول برای مفعولٌ به (روح‌المعانی، ۸۳/۳ ـ ۸۴؛ بحرالمحیط، ۳۳۵/۶؛ تفسیر طبری، ۷۶/۱۷، ۷/۱؛ تفسیر فخر رازی، ۲۱۴/۲۲).

۳. فی ظلال القرآن، ۲۳۹۳/۴.

که یا به آن بپردازد و یا از آن دیار بیرون رود و خداوند متعال در این باره بر او تنگ نخواهد گرفت، حال آنکه معلوم بود صلاح کار در آن بود که در بیرون رفتن از آن دیار تأخیر کند، و در بیان الهی این امر به منزلهٔ عذری برای او به شمار آمده و هرگز دالّ بر تعمّد او در ارتکاب گناه نیست، چراکه می‌پنداشت در این کار دستش باز بوده و در تقدیم و تأخیر آن مجاز است، حال آنکه صلاح کار برخلاف این بود[1].

معاویة بن ابی سفیان، خلیفهٔ اموی می‌پنداشت که مصدر اشتقاقِ «نقدر» از قدرت است و چنین اشکال گرفته بود که حتی مردمان عادیِ غیر پیامبر نیز دربارهٔ قدرت الهی دچار تردید نمی‌شوند تا چه رسد به پیامبری مانند یونس(ع) و برای حل این مشکل به ابن عباس پناه برد[2]. آورده‌اند که ابن عباس روزی بر معاویه وارد شد، او گفت: دیشب به امواجِ قرآن کریم برخوردم و در آن غرق شدم و برای خویشتن راهِ خلاصی جز توسل به تو نیافتم، ابن عباس گفت: ای معاویه، آن چیست؟ معاویه آیهٔ «فظنّ أن لن نقدر علیه» را خواند و گفت: چگونه پیامبری را سزد که گمان برد خداوند بر او قادر نیست. ابن عباس در پاسخ گفت: مصدر اشتقاق این واژه از «قدر» است نه از «قدرت»[3]. رازی در تفسیر کبیر (۲۱۵/۲۲) گفته است: کسی که به عجز خداوند متعال نظر داشته باشد، کافر است و هیچ اختلافی در این باره وجود ندارد که نسبت دادنِ چنین نظری به هیچ یک از مؤمنان روا نیست تا چه رسد به پیامبران الهی، علیهم‌السلام.

در هر صورت و چنانکه پیش از این نیز گفته‌ایم، یونس(ع) رو به سوی ساحل دریا نهاد و یک کشتیِ انباشته از مردم را دید و خود نیز بر آن نشست و حرکت کردند تا اینکه به میانهٔ دریا رسیدند و کشتی سنگین نمایاند و ناخدایش گفت: ناگزیر باید یکی را در دریا اندازیم تا دیگران از غرق شدن رهایی یابند، در میان خود قرعه انداختند و به نام یونس درآمد، او را به دریا افکندند ــ یا خود، خویشتن را به دریا سپرد ــ و ماهی او را فرو خورد[4] و او سزاوار نکوهش بود، چراکه از رسالتی که خداوند بر عهدهٔ او گذارده بود، شانه خالی کرد و پیش از آنکه خداوند به او اجازه دهد، خشمگین شد و قومش را به حالِ خود رها کرد. از عبدالله بن رافع، مولی ام سلمه، روایت شده است که گفت: ابوهریره می‌گفت: رسول خدا (ص) فرمود:

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۱۵/۲۲.
۲. تفسیر روح‌المعانی، ۸۴/۱۷.
۳. تفسیر نسفی، ۸۷/۳.
۴. فی ظلال القرآن، ۲۳۹۳/۴.

«وقتی خداوند متعال خواست که یونس(ع) را در دلِ ماهی نگاه دارد، به ماهی الهام کرد که او را برگیر و گوشتِ بدنش را از هم مَگُسَل و استخوانش را مشکن، آنگاه که آن ماهی او را به فرودین جایگاهِ دریا فرو برد، در آنجا نغمه‌ای شنید و با خود گفت: این دیگر چیست؟ و خداوند متعال در شکم ماهی به او وحی کرد که این تسبیح جانورانِ دریایی است، [می‌فرماید:] او نیز در شکم ماهی زبان به تسبیح گشود و فرشتگان تسبیح او را شنیدند و گفتند: پروردگارا، ما از سرزمینی دور آوازی ضعیف می‌شنویم. خداوند فرمود: آن آوازِ بنده‌ام یونس است که از فرمان من سرپیچید و اینک او را در دریا و در شکم ماهی زندانی کرده‌ام. عرض کردند: همان بندهٔ درستکارت که هر روز و شب کار درستی از او به سوی تو فراز می‌آمد؟ فرمود: آری. [می‌فرماید:] آنگاه برای او شفاعت کردند و خداوند به آن ماهی فرمان داد که او را به ساحل اندازد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «و هو سقیم»، ابن جریر و بزّار در مسند خویش این روایت را نقل کرده‌اند[1]. همچنین از عوفِ اعرابی روایت است که گفت: وقتی یونس در شکم ماهی جای گرفت، پنداشت که مرده است. آنگاه پایش را تکان داد، وقتی حرکت کرد، در همانجا سجده بُرد، آنگاه ندا داد: پروردگارا، جایی را برای تو سجده‌گاه گزیده‌ام که هیچ‌کس در آنجا سجده نبرده است[2]. در روایتی دیگر آمده است که گفت: پروردگارا در جایی برای تو سجده‌گاه برگزیده‌ام که پای هیچ‌کس از آدمیان به آنجا نرسیده است»[3].

همچنین مفسّران دربارهٔ مدّت زمان ماندگاریِ یونس در دلِ ماهی نیز اختلاف نظر دارند، قتاده آن را سه روز دانسته است (مطابق با عهد عتیق)[4]. ولی امام جعفر صادق، علیه‌السلام آن را هفت روز می‌داند، همچنین ابن ابی‌حاتم از ابی مالک روایت کرده که آن حضرت چهل روز در دلِ ماهی ماند، و از ضحاک، بیست روز و به روایتی یک ماه نقل شده، و مجاهد از شعبی روایت کرده که گفت: به هنگام چاشت او را فروخورد و شامگاهان به ساحل افکند. اما حسن بصری گفته دیرزمانی در شکم ماهی نماند و مدتی پس از فروخوردنش او را به ساحل افکند[5]. در هر صورت وقتی آن پیامبر بزرگوار در دلِ ماهی احساس تنگی کرد، زبان به تسبیح

۱. تفسیر ابن کثیر، ۳/۳۰۷ ـ ۳۰۸؛ تفسیر طبری، ۱۷/۸۱، ۲۳/۱۰۰؛ تفسیر فخر رازی، ۲۲/۲۱۶، ۲۶/۱۶۵؛ تفسیر قرطبی، ص ۴۳۷۰ ـ ۴۳۷۱.

۲. تفسیر طبری، ۱۷/۸۱، ۲۳/۱۰۰.

۳. تفسیر ابن‌کثیر، ۳/۳۰۷.

۴. یونان، ۲/۱۷.

۵. تفسیر طبری، ۱۷/۷۹، ۲۳/۱۰۱؛ تفسیر روح‌المعانی، ۱۷/۸۵؛ تفسیر ابن کثیر، ۴/۳۲؛ تفسیر فخر رازی، ۲۶/۱۶۵.

و آمرزش‌خواهی از خدای خویش گشود: «فَنٰادی فی‌الظُّلُمات اَن لٰا إلٰه إلّا اَنْتَ، سُبْحٰانَکَ إنّی کُنْتُ مِنَ‌الظّٰالمین» اهلِ تأویل دربارهٔ فضای آن ظلمات (تاریکی‌ها) اختلاف نظر دارند، برخی گفته‌اند: مراد از آن ظلمتِ شب، یا ظلمت دریا و یا ظلمتِ شکم ماهی است، اما برخی دیگر معتقدند که معنای این عبارت آن است که وی در تاریکی شکمِ یک ماهی که در شکم ماهیِ دیگر بود ندا داد، یا از آن روی که آن ماهی چنان در زیر آب فرو رفت که فضای بالایِ او ظلمانی می‌نمود. در نگاه طبری درست‌ترین نظر در این باره آن است که خداوند متعال از یونس خبر داد که او خدا را در تاریکی‌ها ندا داد که: «ان لا إله إلّا اَنت سبحانک إنّی کنت من‌الظالمین». در این باره تردیدی نیست که منظور از یکی از این تاریکی‌ها شکم ماهی و یکی دیگر ظلمتِ دریاست، اما دربارهٔ سومین تاریکی اختلاف نظر وجود دارد. البته می‌توان آن را تاریکیِ شب، یا قرار داشتن آن ماهی در شکم ماهی دیگری دانست و هیچ دلیلی در دست نیست که معلوم بدارد کدامیک از اینها مراد است و سخنی بهتر از آن به نظر نمی‌رسد که در این باره تسلیمِ ظاهر آیهٔ کریمه باشیم[1]. امّا اینکه برخی گفته‌اند؛ آن ماهی او را به زمین هفتم فرو بُرد. اگر در این باره خبر درستی در دست باشد، سخنی نیست، اما اگر این را گفته باشند تا ندای او را در تاریکی‌ها توجیه کنند، به نظر می‌رسد آنچه در تفسیر آیه گفتیم، مجالی برای این تأویل باقی نمی‌گذارد[2]. امّا این آیه که می‌فرماید: «معبود [راستینی] جز تو نیست. تو پاک [و منزهی] به راستی من از ستمکاران بودم، پس [دعایش را] اجابت کردیم و از غم رهایی‌اش دادیم و مؤمنان را بدینسان نجات می‌دهیم» [انبیا، ۸۷ ـ ۸۸]. درباره‌اش باید گفت که احمد و ترمذی و نسایی و نیز حکیم ترمذی در نوادرالاصول و حاکم در المستدرک و بیهقی در الشعب و گروهی دیگر از سعدبن ابی وقاص از پیامبر اکرم(ص) روایت کرده‌اند که فرمود: «این دعای ذوالنون زمانی که در شکم ماهی بود: «لا إله إلّا انت سبحانک إنی کنت من‌الظالمین» از آن دعاهایی است که هیچ مؤمنی به این الفاظ به درگاهِ الهی دعا نکرده، مگر آنکه خداوند آن را روا داشته است»[3]. همچنین در روایت دیگری آمده است که هر گرفتاری که با این دعا خداوند را بخواند، گره از کارِ او خواهد گشود»[4]. از حسن بصری روایت شده است که گفت: خداوند از

---

۱. تفسیر طبری، ۸۰/۱۷؛ روح‌المعانی، ۸۴/۱۷.
۲. تفسیر فخر رازی، ۲۱۶/۲۲.
۳. تفسیر روح‌المعانی، ۸۵/۱۷.
۴. تفسیر نسفی، ۸۷/۳؛ تفسیر فخر رازی، ۲۱۶/۲۲ (و اصل حدیث در سنن ابی داوود).

آن روی او را نجات داد که به ستمِ روا داشته در حقّ خویشتن اقرار کرد[1]. همچنین ابن ابی حاتم از کثیربن معبد روایت کرده که گفت: از حسن پرسیدم و گفتم که‌ای ابوسعید، کدام است آن اسمِ اعظم الهی که اگر به آن بخوانندش اجابت می‌کند و اگر به آن بخواهند، می‌دهد؟ گفت: ای برادرزاده، آیا این آیه را در قرآن کریم نخوانده‌ای که می‌فرماید: «وذاالنون إذ ذهب مغاضباً» تا آنجا که می‌فرماید: «و کذلک ننجی‌المؤمنین» برادرزاده، همین اسم اعظمِ الهی است که اگر به آن بخوانند، اجابت می‌کند و اگر به آن بخواهند، می‌دهد[2].

طبری در تفسیر خویش با ذکر سند از سعیدبن مسیّب روایت کرده است که گفت: از سعد بن مالک (سعد بن ابی وقاص) شنیدم که می‌گفت: از رسول خدا(ص) شنیدم که می‌فرمود: «آن نام خدا که اگر به آن دعا کند، اجابت می‌شود و اگر به آن بخواهند، روا داشته می‌شود، همان دعای یونس‌بن‌متّی است». راوی می‌گوید: به حضورش عرض کردم: یا رسول‌اللّه، آیا این امر ویژه یونس بن متی بود یا اینکه شامل حالِ تمامی مسلمانان می‌شود؟ فرمود: هم ویژهٔ یونس بن متی و هم شامل جماعتِ مسلمانان است اگر به آن دعا کنند، آیا این فرمودهٔ الهی را نشنیده‌ای که می‌فرماید: «فَنادیٰ فِی‌الظُّلُمٰات اَنْ لٰا إِلٰهَ إِلّٰا اَنْتَ سُبْحٰانَکَ إِنّی کُنْتُ مَنَ‌الظّٰالِمین* فَاسْتَجِبنٰا لَهُ وَ نَجَّیْنٰاهُ مَنَ‌الْغَمِّ وَ کَذٰلِکَ نُنْجِی‌الْمؤمنین» شرطی که خداوند متعال در حق هر مؤمنی مقرر می‌دارد، همین است[3].

احمد بن حنبل به مسندِ خویش از ابراهیم بن محمدبن سعد روایت کرده است که گفت پدرم، محمد از پدرش سعد (سعد بن‌ابی وقاص) نقل کرده که گفت: در مسجد گذرم بر عثمان بن عفان افتاد و به او سلام گفتم و او چشمانش را از من فرو پوشاند و سلام مرا پاسخ نگفت. آنگاه به نزد عمر بن خطاب رفتم و گفتم: ای امیرالمؤمنین، آیا در اسلام رخدادی جدید اتفاق افتاده است؟ (این را دوبار تکرار کردم). در پاسخ گفت: خیر! مگر چه شده است؟ گفتم: چیزی نیست، به جز آنکه من در مسجد به عثمان سلام کردم و او چشمانش را بر من فرو بست و سلامم را پاسخ نگفت؟ آنگاه عمر کسی را فرستاد و او را به نزد خویش فرا خواند و به او گفت: تو را چه شده است که سلامِ برادرت را پاسخ نگفتی. عثمان گفت: چنین نکرده‌ام. سعد گفت: به او گفتم چرا چنین کرده‌ای، تا کار به آنجا رسید که او و نیز من سوگند خوردیم، آنگاه

---

۱. تفسیر فخررازی، ۲۱۶/۲۲؛ تفسیر نسفی، ۸۷/۳.
۲. تفسیر ابن کثیر، ۳۰۹/۳.
۳. تفسیر طبری، ۸۲/۱۷.

عثمان موضوع را به یاد آورد و گفت: آری. از خداوند آمرزش می‌خواهم و به درگاهش توبه می‌کنم. گذر تو در حالی بر من افتاد که من سخنی را که از رسولِ خدا(ص) شنیده بودم، با خویش می‌گفتم، سوگند به خداوند، هرگاه که آن را به یاد می‌آورم تو گویی بر دیده و دلِ من پرده‌ای فرو می‌افتد. سعد گفت: من اینک آن سخن را با تو باز می‌گویم. رسولِ خدا(ص) برای ما از نخستین دعا یاد کرد، آنگاه بادیه‌نشینی آمد و آن حضرت را به خود مشغول داشت. تا اینکه رسول خدا(ص) از جای برخاست و من نیز به دنبالِ آن حضرت به راه افتادم و چون از آن بیمناک بودم که از من پیشی بگیرد و به خانهٔ خویش برود، پای خویش را بر زمین فرو کوبیدم و متوجّه رسول خدا(ص) شدم که فرمود: «کیست؟ تو هستی ای ابواسحاق». عرض کردم: آری ای رسول خدا. فرمود: «چه شده است»؟ عرض کردم: سوگند به خداوند، هیچی، جز این که تو برای ما از نخستین دعا سخن گفتی، آنگاه این اعرابی آمد و تو را به خویش مشغول داشت. فرمود: آری منظورم همان دعای ذوالنون است که در شکم ماهی گفت: «لا إله إلّا انت سبحانک إنّی کنت من‌الظالمین» هر مسلمانی که به این لفظ به درگاه الهی دعا کند، دعایش اجابت می‌شود[1]. این حدیث را ترمذی[2] و نسایی (در الیوم و اللیله) و در حدیث ابراهیم بن محمدبن سعد از پدرش سعد روایت کرده است[3]. بدینسان خداوند دعای بنده‌اش، یونس را نیز اجابت کرد، چراکه او از پیش نیایشگر و تسبیح‌گوی بود، چنانکه می‌فرماید: «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» [صافات/ ۱۴۴]. ابن جریر از میمون‌بن مهران روایت کرده است که گفت، شنیدم که ضحاک بن قیس بر منبر می‌گفت: در زمانِ آسایش خدای را یاد کنید تا در زمانِ گرفتاری شما را یاد کند، یونس(ع) بندهٔ نیایشگر خداوند بود، آنگاه که گرفتار شد، به درگاه الهی دعا کرد و خداوند فرمود: «فلولا إنّه کان من‌المسبحین للبث فی بطنه إلی یومِ یبعثون» و خداوند با یادکرد از گذشته‌اش گره از کارِ او گشود[4] و ماهی او را بیمار و عریان به ساحل برون افکند. ابن مسعود گفته است: «همچون جوجه‌ای بدونِ پر[5]». ابن زید گفته است: «ماهی هنگامی او را برون انداخت که به نوزادی می‌ماند، فروپوشیده از گوشت و استخوان و او را همچون کودکی تازه زاده شده در جایی افکند که در آنجا درخت کدویی رویانیده بود. جمهور مفسران درخت یقطین را همان درخت کدو می‌دانند که مَگسان پیرامون

---

۱. مسند احمد، ۱۷۰/۱.
۲. تحفة‌الاحوذی، ۴۷۹/۹.
۳. تفسیر ابن کثیر، ۳۰۸/۳، تفسیر روح‌المعانی، ۸۵/۱۷.
۴. تفسیر طبری، ۱۰۰/۲۳.
۵. ابن کثیر، البدایة والنهایة، ۲۳۵/۱.

آن جمع نمی‌شوند و از میان درختان، هرچه زودتر می‌روید و قد می‌کشد. چنانکه به حضور رسول خدا(ص) عرض کردند: شما کدو را دوست می‌داری. فرمود: آری، آن درختِ برادرم یونس است»[1]. مبرّد و زجّاج گفته‌اند: یقطین هر درختی را گویند که بر ساقهٔ خویش استوار نماند و بر روی زمین گسترده شود. مانندِ درخت/ بوتهٔ کدو و حنظل و خربزه. همچنین از ابن مسعود و ابن عباس و مجاهده و عکرمه و سعید بن جبیر و وهب بن منبه و هلال بن سیاف و عبدالله بن طاووس و سُدّی و قتاده و ضحاک و عطاء خراسانی و دیگران روایت شده که «یقطین» همان کدوست. اما از سعید بن جبیر روایت شده که گفته است: یقطین هر درختی است که بر روی زمین می‌روید و ساقه ندارد. همچنین در روایتی دیگر از او آمده است که هر درختی است که می‌روید و پس از یک سال خشک می‌شود[2]. در روایات آمده که رسول خدا(ص) درختِ کدو را دوست می‌داشت و از کناره‌های برگش آن را می‌جست[3]. نیشابوری می‌گوید که این آیه مقتضیِ دو چیز است که مفسران متذکر آن نشده‌اند؛ نخست آنکه درخت یقطین پیش از آن نبوده و خداوند متعال آن را برای یونس(ع) رویانید. دیگر آنکه آن درخت افراشته بود تا سایه بگستراند، چراکه اگر بر زمین گسترده بود، هرگز سایه نمی‌گسترد[4].

در هر صورت وقتی که یونس(ع) سلامت کامل خود را بازیافت، خداوند متعال او را به سوی همان قومی فرستاد که خشمگین آنها را رها کرده بود و آنان نیز پس از خروج او، از عذابی که آنان را بدان هشدار داده بود بیمناک بودند، درنتیجه به او گرویدند و از خداوند آمرزش و بخشایش خواستند و خداوند هم توبهٔ آنان را پذیرفت و آنان را به کیفر تکذیبشان عذاب نکرد، چنانکه می‌فرماید: «فآمنوا فمتعناهم إلی حین». که شمارِ آنان افزونتر از یکصد هزار بود که همگی ایمان آوردند[5]. بغوی روایت کرده است که حضرت یونس پس از رهایی از شکم ماهی به سوی امتی دیگر فرستاده شد که یکصد هزار کس یا بیشتر بودند. همچنین مفسران دربارهٔ شمارِ افزون‌تر از یکصد هزارِ قوم یونس(ع) اختلاف نظر دارند. از ابن عباس روایت شده که شمارِ آنان سی و یک هزار کس بود، همچنین عددِ یکصدوسی‌و چند هزار و چهل‌و چند هزار نیز منقول است. ولی از مکحول روایت شده که شمار آنان یکصدوده‌هزار بوده است، سعیدبن جبیر آن را هفتاد هزار می‌داند و از ابیّ بن کعب روایت شده که از رسول

---

۱. تفسیر نسفی، ۲۹/۴.
۲. تفسیر فخر رازی، ۱۶۶/۲۶؛ تفسیر ابن‌کثیر، ۳۴/۴؛ تفسیر طبری، ۱۰۴/۲۳.
۳. صحیح بخاری، ۹۸/۷، ۱۰۲.
۴. تفسیر فخررازی، ۱۶۶/۲۶.
۵. فی ظلال القرآن، ۲۹۹۹/۵.

خدا(ص) دربارهٔ عبارت قرآنی «وارسلناه إلی مائة الف اویزیدون» پرسید و آن حضرت در پاسخ فرمود که بیست هزار کس از آن افزون‌تر بودند. ولی فخر رازی در این باره نظری دیگر دارد و معتقد است که معنایِ «أو یزیدون» را باید چنین ارزیابی کرد که وضع آن چنان بود که اگر کسی آنها را می‌دید، می‌گفت که شمارِ اینان یکصدهزار کس یا شاید هم بیشتر از آن است[1].

داستانِ یونس(ع) با این عبارت پایان می‌پذیرد: «فامنوا فمتعناهم إلی حین/ آنگاه گرویدند و ما نیز تا مدّتی آنان را بهره‌مند ساختیم» [صافات/ ۱۴۸]. یعنی خداوند متعالِ مردمِ نینوا را در شهر خویش طی مدت ماندگاریِ یونس و پس از آن ایمن و آرام از مواهبِ دنیا تا مدتی بهره‌مند ساخت، یعنی تا سررسیدی که برای هر یک از آنها مقرر داشته بود. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «پس چرا [مردمِ] هیچ شهری بر آن نبودند که ایمان آورند تا ایمانشان به آنان سود رساند، مگر قوم یونس که وقتی ایمان آوردند، عذاب رسوایی را در زندگی دنیا از آنان برداشتیم و آنان را تا مدّتی بهره‌مند ساختیم» [یونس/ ۹۸].

### ۲. سفر یونان (یونس (ع)):

این سفر در عهد عتیق، میانِ دو سفر «عوبدیا» و «میخا» واقع شده و از اسفار کوچکِ مربوط به پیامبران و مشتمل بر چهار اصحاح (۴۸ آیه) است. ولی عهد عتیق دربارهٔ صاحبِ سفر یونان (Jonan) دانستنی‌های چندانی در اختیار ما نمی‌گذارد و تمامیِ آنها چیزی که در سفرِ اول پادشاهان (۲۵/۱۴) آمده، این است که وی پیامبری به نامِ «یوناثان بن امتای» از منطقهٔ «جت حاضر» در نزدیکی ناصره از سرزمینِ «الجلیل» است.

در عین حال برخی از پژوهشگران بر این باورند که یونان در فاصلهٔ سال‌های (۷۸۵ ـ ۷۴۵ ق.م) می‌زیست و پیامبری بومی از پیامبرانِ بنی‌اسرائیل در روزگارِ «یربعام دوّم/ ۷۸۶ ـ ۷۴۶ ق.م»، از پادشاهان اسرائیل است که در فاصلهٔ (۷۶۵ ـ ۷۵۹ ق.م) و در سال‌های پایانیِ روزگارِ عاهل آشوری «اشورانِ سوم/ ۷۷۱ ـ ۷۵۴ ق.م) به سوی مردمِ نینوا برانگیخته شد[2].

---

۱. تفسیر ابن کثیر، ۳۴/۴؛ تحفة‌الاحوذی، ۹۷/۹؛ تفسیر طبری، ۱۰۴/۲۳؛ تفسیر نسفی، ۲۹/۴؛ تفسیر فخر رازی، ۱۶۶/۲۶.

۲. حبیب سعید، پیشین، ص ۱۲۷ ـ ۱۲۹؛ فؤاد حسین، پیشین، ص ۱۱۴ ـ ۱۱۶؛ نیز:

R. D. Wilson, "The Authenticity of Jonah", PTR, 16, P. 298, 430 - 456; H. C. Trumlull, "The

←

اما در این باره که وی واقعاً یک پیامبر اسرائیلی بود یا عبرانی، باید گفت که این نیز موضوعی است که در همین سِفر آمده است[1]، که یا باید بپذیریم که در روزگارِ یربعامِ دوم بوده، که با نظرگاهِ از پیش مقررِ ما در تعارض است چنانکه بنا بر روایت ابن عباس گفتیم که وی از پیامبران بنی‌اسرائیل در روزگارِ پادشاهیِ «حزقیال/ ۷۱۵ ـ ۶۸۷ ق.م» و اشعیای پیامبر (۷۳۴ ـ ۶۸۰ ق.م) بوده است، گذشته از این آنان که بر این باورند که یونان (یونس) در روزگارِ یربعام دوم می‌زیسته هیچ دلیلی دالّ بر تأیید نظرگاهِ خویش ارائه نداده‌اند.

در هر صورت عالمان تا به امروز نیز نمی‌دانند که سِفر یونان (به روایتِ کنونیِ آمده در عهد عتیق) را چه کسی نوشته است، حال آنکه مقرر می‌دارند که آن در حوالیِ سالِ ۳۵۰ ق.م نوشته شده است، همچنین هیچ دلیلی در دست نیست که نویسندهٔ این سفرِ شخصی به نام «یونان» است که نام خویش را از میانِ اسفار عهد عتیق برگرفته باشد[2].

در عین حال پژوهشگران دربارهٔ موضوع این سِفر نیز اختلاف نظر دارند، برخی معتقدند که نگارندهٔ این سفر نمی‌خواسته است داستانِ تاریخی پیامبری را روایت کند که قرن‌ها پیش از او می‌زیسته است، بلکه قصدش این بوده که پندی را در قالبِ قصه‌ای بیان کند، این گروه برای مدعای خویش چندین دلیل می‌آورند: نخست آنکه این سفر همراه با اسفارِ پیامبران ذکر شده است و نه با اسفار تاریخی[3]؛ دوّم آنکه در آن از معجزاتی یاد شده است که کاملاً با معجزاتِ مذکور در اسفار تاریخی، بویژه خبرِ متعلق به ماهی، متفاوت است[4]. سوّم، ناهمخوانی میانِ آنچه دربارهٔ توبه مردم نینوا گفته شده و آنچه که در سِفر «ناحوم» دربارهٔ بلایی که شهرِ «دماء» به خود دید آمده است (که سرشار از دروغ و مبالغه است) و «زخم تو درمان‌ناپذیر است، تمام کسانی خبرِ تو را می‌شنوند با دستانِ خویش بر تو می‌زنند»[5]. چنین معروف است که ناحوم پس از یونان می‌زیست، یعنی پیامبری او حوالی سال (۶۵۰ ـ ۶۲۵ ق.م) بود. چهارم آنکه در

---

→

Reasons bleness of the Miracle of Jonah, "LCR, 1911. E.W. Heaton, *The Old Testament Prophets*, 1969, P. 20 - 21; M. Unger, op - cit, p. 601 - 602.

۱. یونان، ۹/۱.

۲. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۵۲/۳ ـ ۵۷.

۳. دربارهٔ اسفار پیامبران و اسفار تاریخی ← محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۳۳/۳–۶۰.

۴. باروخ اسپینوزا، پیشین، ص ۳۲؛ حبیب سعید، پیشین، ص ۱۲۷؛ قاموس کتاب مقدّس، ۱۱۲۶/۲ ـ ۱۱۲۷؛ و نیز: J. Young, *Introduction to the old testament*, 1919, p. 257.

۵. سفر ناحوم، ۱۹/۳.

سفرِ ارمیا آمده است: «و آن کس که در فاصلهٔ ۶۲۶ ـ ۵۸۰ ق.م) می‌زیست»[۱]، «مرا خورد، نابودم کرد، بخت نصر، پادشاهِ بابلِ، شاخسارانم را فرو خورد و مرا همچون ظرفی خالی بر جای گذارد، مرا همچون اژدها خورد... و آنچه را که فرو بلعیده بود، از دهانش خارج کرد»[۲]. این سخن بی‌تردید تشبیه است، در عین حال گروهی از پژوهشگرانِ معاصر بر این باورند که روایت سفر یونان فقط تشبیه محض است[۳].

همچنین گروهی از پژوهشگرانِ شارحِ عهد عتیق معتقدند که همین سِفر یونان یک سفر تاریخی است که «یونانِ پیامبر، فرزند امتای» از قبیلهٔ «زیولون/ یکی از فرزندانِ دوازده‌گانهٔ یعقوب» از «جت حانز» واقع در فاصله سه میلیِ ناصره (شهر مسیح(ع)) آن را نوشته است، اینان نیز برای نظرگاهِ خویش دلایلی ارائه می‌دهند: نخست آنکه این سفر نمی‌گوید «سخنِ خداوند متوجّه انسان شد»، بلکه می‌گوید: «سخن خداوند متوجّهٔ یونان بن امتای شد»[۴]. چنانکه ملاحظه می‌شود، خطاب در این عبارت متوجّهٔ شخص ویژه‌ای است. دوم آنکه در سخنِ مسیح(ع) چنین آمده است: «زیرا چنانکه یونان در شکم ماهی بود...

مردمانِ نینوا با این نسل به امور دینی خود می‌پردازند و بدان پایبندند چراکه به دعوت یونان توبه کردند و «هوذای اعظم» از یونان در اینجاست». سوم آنکه خبرِ ماهی از داستان‌هایی نیست که هدفش این باشد که شگفتی و حیرت بیشتر مردم را برانگیزد، بلکه هدفِ آن اشاره به مرگ و رستاخیز مسیح(ع) است. اما دربارهٔ توبهٔ مردم نینوا باید گفت که این احتمال وجود دارد که آنان به طور موقت توبه کرده باشند و چه بسا این سِفر از اسفارِ پیامبران باشد، چراکه مضامین آن به امور آینده اشارت دارد[۵].

به نظر من آن «قصّهٔ ماهی» که در سِفر یونان آمده است[۶] و در میان علما و شارحانِ تورات پیرامونِ آن جدل‌های طولانی درگرفته، چنان نیست که برخی از پژوهشگرانِ معاصر پنداشته‌اند و معتقدند که آن یک قصّهٔ اشاری و یا روایتی تمثیلی در یک قالب تاریخی است[۷]. بلکه بدون کمترین تردیدی و به یقین مسلم چنان است که در قرآن کریم آمده است (یونس/

---

۱. درباره سفر ارمیا و زمان وی/ محمد بیومی مهران، (اسرائیل، ۲/۹۹۷ ـ ۱۰۱۲، ۳/۴۴ ـ ۴۷).
۲. سفر ارمیا، ۵۱/۳۴ ـ ۴۴.
۳. قاموس‌الکتاب‌المقدّس، ذیل واژه.
۴. یونان، ۱/۱.
۵. قاموس‌الکتاب المقدّس، ۲/۱۱۲۶ ـ ۱۱۲۷، محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۳/۵۲ ـ ۵۶.
۶. سفر یونان، ۱/۱ ـ ۲/۱۰.
۷. قاموس‌الکتاب المقدس، ۲/۱۱۲۶؛ حبیب سعید، پیشین، ص ۱۲۷.

۹۸؛ انبیاء/ ۸۷ ـ ۸۸؛ صافات/ ۱۳۹ ـ ۱۴۸؛ قلم/ ۴۸). همچنین در احادیثِ معصوم (مولی و سرورِ ما، محمد(ص)، نیز بر آن تأکید گذارده شده که پیش از این به آن پرداختیم[1]. یعنی داستانِ حضرت یونس و ماهی یک داستان حقیقی تاریخی است، چرا که در اعتقاد و باورِ قطعیِ ما این داستان معجزهٔ یک پیامبر را به نمایش می‌گذارد، و چنانکه می‌دانیم معجزه عبارت از اموری است که به اذن و قدرت الهی انجام می‌پذیرد و مردم از آوردنِ مانند آن ناتوانند و هرگز نمی‌توانند به همانند آن دست یابند و فقط در مقام تحدّی (مبارزه‌جویی) و اعجاز در میان می‌آید، بنابراین حکایتِ ماهی نیز مانند دیگر معجزه‌های پیامبران و به اذن و فرمانِ الهی است و کسی جز خداوند به چنین کاری توانا نیست و هیچ پیامبری را نیز در این امور خارق‌العاده که شگفتی مردم را برمی‌انگیزد و آدمیان مقهورِ آن می‌شوند، دستی نیست، و دلایل درست بسیاری در دست است که بیان می‌دارد، آنچه از آنان سرزده، از جانب خداوند بوده و آنان فقط آن را به مردم رسانده‌اند[2]. و معجزهٔ ماهی (حوت) نیز که در حق حضرت یونس (یونان)، علیه‌السلام، چنان اتفاق افتاد که پیش از این دیدیم، از همین نوع است.

---

۱. روح‌المعانی، ۸۵/۱۷؛ تفسیر نسفی، ۸۷/۳؛ تفسیر فخر رازی، ۲۱۶/۲۲؛ تفسیر طبری، ۸۲/۱۷؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۰۸/۳؛ مسند احمد، ۱۷۰/۱؛ تحفة‌الاحوذی، ۴۷۹/۹.

۲. محمدصادق عرجون، معجزات‌الانبیاء بین العقل والعلم، ص ۲؛ دربارهٔ معجزه و شرط آن ← تفسیر قرطبی، ص ۷۰ ـ ۷۲.

# منابع عربی

**أولاً:**

١ ـ القرآن الكريم.

**ثانياً ـ كتب الحديث:**

٢ ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل(١٠ أجزاء)، للألباني، بيروت ١٩٧٩.

٣ ـ إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، للقسطلاني، بيروت ١٣٢٣ هـ.

٤ ـ الجامع الصحيح، للترمذي، المدينة المنورة ١٩٦٧.

٥ ـ الجامع الصغير، للسيوطي، القاهرة ١٩٥٤.

٦ ـ الجامع الكبير، للسيوطي، القاهرة ١٩٦٩.

٧ ـ السنن الكبرى، للبيهقي، حيدر أباد ١٣٤٧ هـ.

٨ ـ المستدرك على الصحيحين، للحاكم النيسابوري، حيدر أباد ١٣٣٥ هـ.

٩ ـ جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير، دمشق ١٩٧٤.

---

(١) هذه المراجع المختارة تختص بالأجزاء: الثاني والثالث والرابع، من هذه السلسلة (دراسات تاريخية من القرآن الكريم)، وأما الجزء الأول فقد ذكرت مراجعه في آخره.

١٠ ـ تهذيب الآثار ـ مسند عبدالله بن عباس (جزءان)، للطبري، القاهرة ١٩٨٢.

١١ ـ تهذيب الآثار ـ مسند عمربن الخطاب، للطبري، القاهرة ١٩٨٣.

١٢ ـ تهذيب الآثار ـ مسند علي بن أبي طالب، للطبري، القاهرة ١٩٨٣.

١٣ ـ سنن ابن ماجه، القاهرة ١٩٧٢.

١٤ ـ سنن أبي داود (جزءان)، القاهرة ١٩٥٢.

١٥ ـ سنن النسائي، القاهرة ١٩٦٤.

١٦ ـ صحيح البخاري (٩ أجزاء)، القاهرة ١٣٨٦ هـ.

١٧ ـ صحيح مسلم بشرح النووي (١٨ جزءاً)، بيروت ١٩٨١.

١٨ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، القاهرة ١٩٥٩.

١٩ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للمتقي الهندي، حلب ١٣٩٩ هـ.

٢٠ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي، بيروت ١٩٦٧.

٢١ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت ١٩٦٩.

٢٢ ، موطأ الإمام مالك، القاهرة ١٩٧٠.

٢٣ ـ المعجم الصغير، للطبراني، المدينة المنورة ١٩٦٨.

٢٤ ـ المعجم الكبير، للطبراني بغداد ١٤٠٤ هـ.

٢٥ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار (٨ أجزاء)، للشوكاني، القاهرة ١٩٨٠.

**ثالثاً ـ كتب التفسير.**

٢٦ ـ تفسير ابن كثير، (تفسير القرآن العظيم)، (٤ أجزاء)، بيروت ١٩٨٦.

٢٧ ـ تفسير أبي السعود، (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، القاهرة ١٣٤٧ هـ.

٢٨ ـ تفسير الألوسي، (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، بيروت ١٩٧٨.
٢٩ ـ تفسير البيضاوي، (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، القاهرة ١٩٦٨.
٣٠ ـ تفسير الخازن، (لباب التأويل في معاني التنزيل)، القاهرة ١٩٥٥.
٣١ ـ تفسير الزمخشري (الكشاف عن حقائق عوامل التنزيل وعيون الأقاويل في وجود التأويل)، القاهرة ١٩٦٦.
٣٢ ـ تفسير الصابوني، (صفوة التفاسير)، بيروت ١٩٨١.
٣٣ ـ تفسير الطبرسي، (مجمع البيان في نفسير القرآن)، بيروت ١٩٦١.
٣٤ ـ تفسير الطبري، (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، القاهرة ٥٧/ ١٩٦٠.
٣٥ ـ تفسير السيوطي، (الدر المنثور في التفسير بالمأثور)، طهران ١٣٧٧ هـ.
٣٦ ـ تفسير سيد قطب، (في ظلال القرآن)، بيروت ١٤٠٠ هـ.
٣٧ ـ تفسير الجلالين، بيروت ١٤٠٢ هـ.
٣٨ ـ تفسير الفخر الرازي، (التفسير الكبير)، القاهرة ١٩٣٨.
٣٩ ـ تفسير القرطبي، (الجامع لأحكام القرآن)، القاهرة ١٩٧٠.
٤٠ ـ تفسير المنار، (تفسير المنار، (تفسير القرآن الحكيم)، القاهرة ٧٣/ ١٩٧٥.
٤١ ـ تفسير القاسمي، (محاسن التأويل)، القاهرة ١٩٥٧.
٤٢ ـ تفسير طنطاوي جوهري، (الجواهر في تفسير القرآن الكريم)، القاهرة ١٩٧٤.
٤٣ ـ تفسير ابن حبان، (تفسير البحر المحيط)، بيروت ١٩٨٣.
٤٤ ـ تفسير ابن ناصر السعدي، (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان)، مكة المكرمة ١٣٩٨ هـ.

٤٥ ـ تفسير النسفي ، (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) ، بيروت ١٩٨٠ .
٤٦ ـ تفسير محمد عزه دروزة ، (التفسير الحديث) ، القاهرة ١٩٦٣ .
٤٧ ـ تفسير ابن عطية ، (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز) ، الرباط ١٩٧٩ .
٤٨ ـ تفسير الرازي ، (مفاتيح الغيب) ، بيروت ١٩٧٠ .
٤٩ ـ تفسير ابن العربي ، (أحكام القرآن) ، القاهرة ١٩٥٧ .
٥٠ ـ تفسير النيسابوري ، (غرائب القرآن ورغائب الفرقان) ، القاهرة ١٣٨١ هـ .
٥١ ـ تفسير الجصاص ، (أحكام القرآن) ، القاهرة ١٩٥٩ .
٥٢ ـ تفسير ابن عباس ومروياته في التفسير في كتب السنة ، مكة المكرمة ١٩٨٦ .

**رابعاً ـ المراجع العربية :**

٥٣ ـ التوراة ، طبعة دار الكتاب المقدس ، القاهرة ١٩٧٠ .
٥٤ ـ إبراهيم خليل : إسرائيل والتلمود ، القاهرة ١٩٦٧ .
٥٥ ـ أبكار السقاف : إسرائيل وعقيدة الأرض الموعودة ، القاهرة ١٩٦٧ .
٥٦ ـ ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، بيروت ٧١٩٦٥
٥٧ ـ ابن تيمية : مجموع فتاوى ابن تيمية ، (٣٧ جزءاً) ، الرياض ١٣٨٢ هـ .
٥٨ ـ ابن تيمية : كتاب النبوات ، بيروت ١٩٨٢ .
٥٩ ـ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٩٦٤ .
٦٠ ـ ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، بيروت ١٩٧١ .
٦١ ـ ابن سعد : الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٩٦٨ .
٦٢ ـ ابن كثير : البداية والنهاية ، بيروت ١٩٦٦ .
٦٣ ـ أبو الفداء : المختصر في أخبار البشر ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .

٦٤ ـ أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (١٠ أجزاء) ، بيروت ١٩٨٥ .

٦٥ ـ الدكتور أحمد بدوي : في موكب الشمس (جزءان) ، القاهرة ١٩٥٢ .

٦٦ ـ أحمد حسن الباقوري : مع القرآن ، القاهرة ١٩٧٠ .

٦٧ ـ الدكتور أحمد شلبي : اليهودية ، القاهرة ١٩٦٧ .

٦٨ ـ الدكتور أحمد عبد الحميد يوسف : مصر في القرآن والسنة ، القاهرة ١٩٧٣ .

٦٩ ـ الدكتور أحمد فخري : دراسات في تاريخ الشرق القديم ، القاهرة ١٩٦٣ .

٧٠ ـ الدكتور أحمد فخري : مصر الفرعونية ، القاهرة ١٩٧١ .

٧١ ـ الدكتور إسرائيل ولفنسون : ناريخ اليهود في بلاد العرب ، القاهرة ١٩٢٧ .

٧٢ ـ الدكتور إسرائيل ولفنسون : تاريخ اللغات السامية ، القاهرة ١٩٢٩ .

٧٣ ـ الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي : أصول الصهيونية في الدين اليهودي ، القاهرة ١٩٦٤ .

٧٤ ـ الشهرستاني : الملل والنحل ، القاهرة ١٩٦٨ .

٧٥ ـ البكري : معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع ، القاهرة ٤٥/ ١٩٥١ .

٧٦ ـ الثعلبي : قصص الأنبياء ـ المسمى عرائس المجالس ، القاهرة ـ

٧٨ ـ الحميري : الروض المعطار في خبر الأقطار ، بيروت ١٩٧٥ .

٧٩ ـ الدكتور التهامي نقرة : سيكولوجية القصة في القرآن ، تونس ١٩٧٤ .

٨٠ ـ العمري : مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ، القاهرة ١٩٢٤ .

٨١ ـ الدكتور السيد يعقوب بكر : أوفير (من كتاب العرب والملاحة في المحيط الهندي) ، القاهرة ١٩٥٨ .

٨٢ ـ الطبري : تاريخ الطبري ، (تاريخ الرسل والملوك) ، القاهرة ١٩٦٧ .
٨٣ ـ المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت ١٩٧٣ .
٨٤ ـ المقدسي : كتاب البدء والتأريخ ، باريس ٣/ ١٩٠٧ .
٨٥ ـ اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي ، بيروت ١٩٦٠ .
٨٦ ـ باهور لبيب : لمحات من الدراسات المصرية القديمة ، القاهرة ١٩٤٧ .
٨٧ ـ الدكتور جمال حمدان : شخصية مصر ، القاهرة ١٩٧٠ .
٨٨ ـ الدكتور جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت ٦٨/ ١٩٧١ .
٨٩ ـ حبيب سعيد : خليل الله في اليهودية والمسيحية والإسلام، القاهرة ـ .
٩٠ ـ الدكتور حسن ظاظا : القدس مدينة الله ، أم مدينة داود؟ ، القاهرة ١٩٧٠ .
٩١ ـ الدكتور حسن ظاظا : الساميون ولغاتهم ، القاهرة سنة ١٩٧٠ .
٩٢ ـ الدكتور حسن ظاظا : الفكر الديني الإسرائيلي، القاهرة ١٩٧١ .
٩٣ ـ حسين ذو الفقار : توراة اليهود ـ المجلة العدد ١٥٧ ، القاهرة ١٩٧٠ .
٩٤ ـ حسين ذو الفقار : إله موسى في توراة اليهود ـ المجلة العدد ١٦٣ ، القاهرة ١٩٧٠ .
٩٥ ـ الدكتور رشيد الناضوري : جنوب غربي آسيا وشمال أفريقيا (جزءان) ، بيروت ٨/ ١٩٦٩ .
٩٦ ـ الدكتور سليم حسن : مصر القديمة (١٦ جزءاً) ، القاهرة ٤٠/ ١٩٦٠ .
٩٧ ـ شاهين مكاريوس : تاريخ الأمة الأسرائيلية ، القاهرة ١٩٠٤ .
٩٨ ـ طه باقر: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (جزءان) ، بغداد ١٩٥٥ .
٩٩ ـ عباس محمود العقاد : إبراهيم أبو الأنبياء ، القاهرة ـ .

١٠٠ ـ عباس محمود العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، القاهرة ١٩٦٥ .
١٠١ ـ عباس محمود العقاد: الإسلام دعوة عالمية، القاهرة ١٩٧٠ .
١٠٢ ـ الدكتور عبد الحميد زايد: مصر الخالدة، القاهرة ١٩٦٦ .
١٠٣ ـ الدكتور عبد الحميد زايد: الشرق الخالد، القاهرة ١٩٦٦ .
١٠٤ ـ الدكتور عبد الحميد زايد: القدس الخالدة، القاهرة ١٩٧٤ .
١٠٥ ـ عبد الرحيم فودة: في معاني القرآن، القاهرة .
١٠٦ ـ الدكتور عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم، القاهرة ١٩٦٧ .
١٠٧ ـ عبد الوهاب النجار: قصص الأنبياء، القاهرة ١٩٦٦ .
١٠٨ ـ عصام الدين حفني ناصف: محنة التوراة على أيدي اليهود، القاهرة ١٩٦٥ .
١٠٩ ـ الدكتور عويد المطرفي: داود وسليمان في القرآن والسنة، مكة المكرمة ١٩٧٩ .
١١٠ ـ الدكتور محمد أبو المحاسن عصفور: معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم، الإسكندرية ١٩٦٨ .
١١١ ـ الدكتور محمد الطيب النجار: تاريخ الأنبياء في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، الرياض ١٩٨٣ .
١١٢ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: مصر (جزءان)، الإسكندرية ١٩٨٢ .
١١٣ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: حركات التحرير في مصر القديمة، القاهرة ١٩٧٦ .
١١٤ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: إخناتون، القاهرة ١٩٧٩ .
١١٥ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: الحضارة المصرية القديمة، الإسكندرية ١٩٨٤ .
١١٦ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: إسرائيل (أربعة أجزاء)، الإسكندرية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ .

١١٧ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: النبوة والأنبياء عند بني إسرائيل، الإسكندرية ١٩٧٩.

١١٨ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: تاريخ العرب القديم، الرياض ١٩٧٧.

١١٩ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: الديانة العربية القديمة، الإسكندرية ١٩٧٨.

١٢٠ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: دراسات تاريخية من القرآن الكريم (أربعة أجزاء)، بيروت ١٩٨٨.

١٢١ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: قصة الطوفان بين الآثار والكتب المقدسة، الرياض ١٩٧٥.

١٢٢ ـ الدكتور محمد بيومي مهران: في رحاب النبي وآل البيت الطاهرين (خمسة أجزاء)، تحت الطبع.

١٢٣ ـ محمد حسني عبد الحميد: أبو الأنبياء إبراهيم الخليل، القاهرة ١٩٤٧.

١٢٤ ـ محمد رشيد رضا: تفسير سورة يوسف، القاهرة ١٩٣٦.

١٢٥ ـ الدكتور محمد سيد طنطاوي: بنو إسرائيل في القرآن والسنة (جزءان)، القاهرة ٨/ ١٩٦٩.

١٢٦ ـ محمد عزة دروزة: تاريخ بين إسرائيل من أسفارهم، بيروت ١٩٦٩.

١٢٧ ـ محمد علي الصابوني: النبوة والأنبياء، بيروت ١٩٨٠.

١٢٨ ـ محمد مبروك نافع: عصر ما قبل الإسلام، القاهرة ١٩٥٢.

١٢٩ ـ الشيخ محمد متولي الشعراوي: الفتاوي (١٠أجزاء في مجلدين)، بيروت ١٩٨١.

١٣٠ ـ الدكتور محمود بن الشريف: الأديان في القرآن، جدة ١٩٧٩.

١٣١ ـ محمود الشرقاوي: الأنبياء في القران الكريم، القاهرة ١٩٧٠.
١٣٢ ـ الشيخ محمد شلتوت: الفتاوى ـ ط ثالثة، القاهرة
١٣٣ ـ مجير الدين الحنبلي: الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، النجف ١٣٨٨ هـ.
١٣٤ ـ الدكتور مراد كامل: الكتب التاريخية في العهد القديم، القاهرة ١٩٦٨.
١٣٥ ـ الدكتور نجيب ميخائيل: مصر والشرق الأدنى القديم (٦أجزاء)، الإسكندرية ١٩٦٦.
١٣٦ ـ الدكتور محمد عبد القادر محمد: قصة الطوفان في أدب بلاد الرافدين، القاهرة ١٩٦٥.
١٣٧ ـ ياقوت الحموي: معجم البلدان (٥أجزاء)، بيروت ٥٥/ ١٩٥٧.
١٣٨ ـ قاموس الكتاب المقدس (جزءان)، بيروت ٦٤/ ١٩٦٧.
١٣٩ ـ مجلة سومر ـ المجلد السابع ـ ، بغداد ١٩٥١.

## خامساً ـ المراجع المترجمة:

١٤٠ ـ باروخ سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ـ ترجمة حسن حنفي، القاهرة ١٩٧١.
١٤١ ـ جرني: الحيثيون ـ ترجمة محمد عبد القادر محمد، القاهرة ١٩٦٣.
١٤٢ ـ جون الدر: الأحجار تتكلم ـ ترجمة عزت زكي، القاهرة ١٩٦٠.
١٤٣ ـ ج. كونتنو: الحضارة الفينيقية ـ ترجمة محمد عبد الهادي شعيره، القاهرة
١٤٤ ـ جان يويوت: مصر الفرعونية ـ ترجمة سعد زهران، القاهرة ١٩٦٦.
١٤٥ ـ جورج فضلو حوراني: العرب والملاحة في المحيط الهندي ـ ترجمه وزاد عليه: يعقوب بكر، القاهرة ١٩٥٨.

١٤٦ ـ جوستاف لوبون: اليهود في الحضارات القديمة ـ ترجمة عادل زعيتر، القاهرة ١٩٦٧.

١٤٧ ـ جيمس فريزر: الفلكلور في العهد القديمة ـ ترجمة نبيلة إبراهيم، القاهرة ١٩٧٢.

١٤٨ ـ جيمس هنري برستد: تاريخ مصر ـ ترجمة حسن كمال، القاهرة ١٩٢٩.

١٤٩ ـ جيمس هنري برستد: فجر الضمير ـ ترجمة سليم حسن، القاهرة ١٩٥٦.

١٥٠ ـ جيمس هنري برستد: تطور الفكر والدين في مصر ـ ترجمة زكي سوسن، القاهرة ١٩٦١.

١٥١ ـ سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة ـ ترجمه وزاد عليه يعقوب بكر، القاهرة ١٩٦٨.

١٥٢ ـ صمويل نوح كريمر: من ألواح سومر ـ ترجمة طه باقر، القاهرة ١٩٥٧.

١٥٣ ـ صويل نوح كريمر: أساطير العالم القديم ـ ترجمة أحمد عبد الحميد، القاهرة ١٩٧٤.

١٥٤ ـ فيلب حتى: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ـ ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق، بيروت ١٩٥٨.

١٥٥ ـ م. سيجال: حول تاريخ الأنبياء عند بني إسرائيل ـ ترجمة حسن ظاظا، بيروت ١٩٦٧.

١٥٦ ـ وليم أولبرايت: آثار فلسطين ـ ترجمة زكي اسكندر ومحمد عبد القادر، القاهرة ١٩٧١.

١٥٧ ـ ول ديورانت: قصة الحضارة ـ ترجمة محمد بدران، القاهرة ١٩٦١.

١٥٨ ـ یوسفیوس: تاريخ يوسفيوس، بيروت

١٥٩ ـ دائرة المعارف الإسلامية ـ دار الشعب، القاهرة ٦٩/ ١٩٧٢.

**منابع فرنگی**

160. Albiright, (W.F), the Archaeology of Palestine, London, 1949.

161. Albiright,(W.F.), the Bible and the Ancient near east, London, 1961.

162. Albiright, (W.F.), the Bilblical period from Abraham to Ezra, N.Y.1963.

163. Barton (G.A.), Archaeology and the Bible, 1937.

164. Baron, (S.W.), A social and religious history of the Jews, N.Y.1967.

165. Bulber, (M.), moses, Oxford, 1946.

166. Budge (E.A.), The Babylonian story of the deluge and the epic of Gilgamesh, 1920.167. Burney (C.F.),Israel's settlement in canaan, London, 1918.

168. Cook (S.A.), in CAH, III, Cambridge, 1965[3]

169. Davies (A.P.), the ten commandment, N.Y.1965.170. Dhorme (E), La religion des hebreux Nomades, Bruxelles, 1937.

171. Dimont, (M.), Jeuis god and history, N.Y.1956.

172. Eliade (M.), Traite d'histoire des religions, paris, 1964.

173. Eissfeldt (O.) the hebrew kingdom, in CAH,II,Part, 2, 1975.

174. Finegan (J.) light from the ancient past, I, Princeton, 1969.

175. Gray (J.) Near eastern mythology, N.Y.1969.

176. Epstein (R.I.), Judaism, 1970.

177. Freud (S.), moses and monotheism, N.Y.1939.

178. Faster (C.K.), A history of the hebrew people, London,1940.

179. Gardiner, (A.H.) the geography of the exodus, in JEA,10,1924.

180 Gardiner, (A.H.) Egypt of the Pharaohs, Oxford, 1964.

181. Gastring (J.) Jashua, Judge, the faundations of the bible history London 1O31.

182. Glueck (N), the other side of Jardan, New haven, 1945.

183. Glueck (N.) the Excavations of soloman's seaport, Ezian Gaber, STAR, 1941.
184. Guillaume, prophecy and divination among the hebrews and other semeites, London 1938.
185. Hall, (H.) the ancient history of near east, london, 1963.
186. Hastings, (J.), A dictionary of the bible, edinburgh, 1936.
187. Heaton,(E.W.) the old testament prophets, 1969.
188. James (E.O.), mythes et rites dans le proche-orient, Paris 1960.
189. Keller (W) the bible as history, 1967.
190. Kenyon (K.M.), Archaeology in the holy land, London 1970.
191. Kramer (S. A), sumerian mythology, 1944.
192. Krmer (S.A.), The deluge, in ANET, 1966.
193. Lods (A), Israel, from the beginnings to the middle of the eight century, London, 1962.
194. Malamat (A.) the last wars of the kingdom of judah, JNES, 9,1950.
195. Malamat (A.) Aspects of the foreign policies of david and solaman, JNES,22,1963.
196. Montet (P.), L'Egypte et la bible, Neuchatel, 1959.
197. Myres (J.L.), king soloman's temple and other buldings and works of art, PEQ,80,1948.
198. Manille, (E.), the Geography of the exadus, JEA.,I,1924.
199. Noth (m.) the history of Israel, London, 1965.
200. Oesterley (W.O.E.) Egypt and Israel, in the legacy of egypt, Oxford, 1948.
201. Oppenheim, (A.L.), Babyloniam and Assyrian historical texts in ANET, 1966.
202. Parker (J.), A, history of the Jewish people, London, 1964.
203. Petrie (W.F), Egypt and Israel, London 1955.
204. Renan (E.) histoire du peuple d'Israel, Paris, 1887.
205. Rowley (h.), From Joseph to joshua, London, 1O2T.
206.Raui (G.), Ancient Iraq 1966.
207. Saggs (H. F.), The Creatness that was babylon, London, 1962.
208. Saller (S.L.), the memorial of moses on maunt nebo, 2 vols, London, 1941.

209. Sollberger (E.), The Flood, London, 1962.
210. Unger (M.F.), unger's bible dictionary, chicago, 1970.
211. Waterman (L.), the treasuries of soloman's private chapel, in JNES,6,1947.
212. Woolley (L.), Ur of the chaldees, 1938.
213. Wolley (L.), excavations at ur, London, 1963.
214. Wright (G.E), the bible and the ancient near east, N.Y.1965.
215. Yadin (Y.) new light on Soloman's mejiddo, BA,23,1963.
216. Yeiuin (G.E.), the sepulchers of the kings of the house of david, in JNES,7,1948.
217. Encyclopaedia Biblica.
218. Encyclopaedia Britanica.
219. Encyclopaedia of Islam.
220. Encyclopaedia of religion and Ethics.
221. The Jewish Encyclopaedia, N.Y. 1903.
222. Historical Atlas of the holy land, N.Y.1959.
223. The Westminester historical Atlas to the bible philadelphia, 1946.

## تأليفات دكتر بيومى مهران

**أولاً - في التاريخ المصري القديم :**

١ - الثورة الاجتماعية الأولى في مصر الفراعنة الاسكندرية ١٩٦٦ .

٢ - مصر والعالم الخارجي في عصر رعمسيس الثالث الاسكندرية ١٩٦٩

٣ - حركات التحرير في مصر القديمة - دار المعارف القاهرة ١٩٧٦ (وهو الجزء الثالث من سلسلة دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم)

٤ - أخناتون : عصره ودعوته الاسكندرية ١٩٧٩ (وهو الجزء الرابع من سلسلة دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم)

٥ - مصر الكتاب الأول - التاريخ الاسكندرية ١٩٨٢

٦ - مصر الكتاب الثاني - التاريخ الاسكندرية ١٩٨٤ وهما الجزءان الأول والثاني من سلسلة دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم) .

٧ - الحضارة المصرية القديمة الاسكندرية ١٩٨٤ (وهو الجزء الخامس من سلسلة دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم)

**ثانياً ـ في تاريخ اليهود القديم :**

٨ ـ دراسات في تاريخ اليهود القديم ـ التوراة (١) ـ مجلة الأسطول ـ العدد ٦٣ الاسكندرية ١٩٧٠
٩ ـ دراسات في تاريخ اليهود القديم ـ التوراة (٢) ـ مجلة الأسطول ـ العدد ٦٤ الاسكندرية ١٩٧٠
١٠ ـ دراسات في تاريخ اليهود القديم ـ التوراة (٣) ـ مجلة الأسطول ـ العدد ٦٥ الاسكندرية ١٩٧٠
١١ ـ قصة أرض الميعاد بين الحقيقة والأسطورة (١) ـ مجلة الأسطول ـ العدد ٦٦ الاسكندرية ١٩٧١
١٢ ـ قصة أرض الميعاد بين الحقيقة والأسطورة (٢) ـ مجلة الأسطول ـ العدد ٦٧ الاسكندرية ١٩٧١
١٣ ـ النقاوة الجنسية عند اليهود ـ مجلة الأسطول ـ العدد ٦٨ الاسكندرية ١٩٧١
١٤ ـ أخلاقيات الحرب عند اليهود ـ مجلة الأسطول ـ العدد ٦٩ الاسكندرية ١٩٧١
١٥ ـ التلمود ـ مجلة الأسطول ـ العدد ٧٠ الاسكندرية ١٩٧٢
١٦ ـ إسرائيل ـ الكتاب الأول ـ التاريخ الاسكندرية ١٩٧٨ (وهو الجزء السابع من سلسلة دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم)
١٧ ـ إسرائيل ـ الكتاب الثاني ـ التاريخ الاسكندرية ١٩٧٨ (وهو الجزء التاسع من سلسلة دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم)
١٨ ـ إسرائيل ـ الكتاب الثالث ـ الحضارة الاسكندرية ١٩٧٩ (وهو الجزء التاسع من سلسلة دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم)
١٩ ـ إسرائيل ـ الكتاب الرابع ـ الحضارة (وهو الكتاب العاشر من سلسلة دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم)

٢٠ ـ النبوة والأنبياء عند بني إسرائيل الاسكندرية ١٩٧٩

**ثالثاً ـ في تاريخ العرب القديم :**

٢١ ـ الساميون والآراء التي دارت حول موطنهم الأصلي مجلة كلية اللغة العربية ـ العدد الرابع الرياض ١٩٧٤

٢٢ ـ العرب وعلاقاتهم الدولية في العصور القديمة مجلة كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ العدد السادس الرياض ١٩٧٦

٢٣ ـ مركز المرأة في الحضارة العربية القديمة مجلة كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، العدد الأول الرياض ١٩٧٧ .

٢٤ ـ دراسات في تاريخ العرب القديم (وهو الجزء السادس من سلسلة دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم . وقد أصدرته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، تحت رقم (١) من المكتبة التاريخية) الرياض ١٩٧٧ .

٢٥ ـ دراسات تاريخية من القرآن الكريم ، الجزء الأول ، في بلاد العرب (أصدرته جامعة الإمام محمد بن سعو الإسلامية ـ تحت رقم (٢) من الرياض ١٩٨١ .

٢٦ ـ دراسة حول الديانة العربية القديمة ، الإسكندرية ١٩٧٨ .

٢٧ ـ العرب والفرس في العصور القديمة ، الإسكندرية ١٩٧٨ .

٢٨ ـ دراسات في الحضارة العربية القديمة .

٢٩ ـ الفكر الجاهلي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٨٢ (بحث في كتاب الحضارة الإسلامية على مدى أربعة عشر قرناً) .

**رابعاً : في تاريخ العراق القديم :**

٣٠ ـ قصة الطوفان بين الآثار والكتب المقدسة مجلة كلية اللغة العربية

والعلوم الإجتماعية ـ العدد الخامس الرياض ١٩٧٥ .
٢١ ـ قانون حمورابي وأثره في تشريعات التوراة، الإسكندرية ١٩٧٩ .
٣٢ ـ المدخل في تاريخ الشرق الأدنى القديم ـ (بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور رشيد الناضوري)، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية) .

**خامساً: سلسلة «دراسات تاريخية من القرآن الكريم»**

٣٣ ـ الجزء الأول ـ في بلاد العرب، بيروت ١٩٨٨ .
٣٤ ـ الجزء الثاني ـ في مصر، بيروت ١٩٨٨ .
٣٥ ـ الجزء الثالث ـ في بلاد الشام، بيروت ١٩٨٨ .
٣٦ ـ الجزء الرابع ـ في العراق، تحت الطبع .

**سادساً: سلسلة «في رحاب النبي وآل البيت الطاهرين»**

٣٧ ـ السيرة النبوية ـ الجزء الأول، تحت الطبع .
٣٨ ـ السيرة النبوية ـ الجزء الثاني، تحت الطبع
٣٩ ـ الإمام علي بن أبي طالب، تحت الطبع .
٤٠ ـ الإمام الحسن بن علي، تحت الطبع .
٤١ ـ الإمام الحسين بن علي، تحت الطبع .